This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

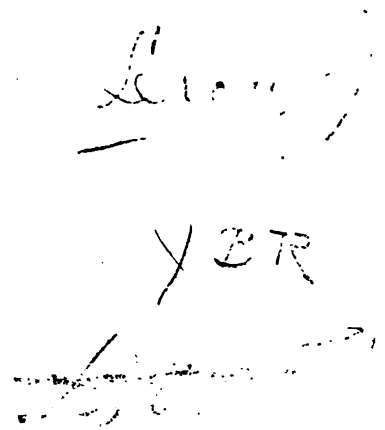
+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`



RÉFUTATION

DE

L'ÉCLECTISME.

PARIS. — IMPRIMERIE DE BOURGOGNE ET MARTINET,
Rue Jacob, 30.

RÉFUTATION

DE

L'ÉCLECTISME

OÙ SE TROUVE EXPOSÉE

LA VRAIE DÉFINITION DE LA PHILOSOPHIE,

ET OU L'ON EXPLIQUE

LE SENS, LA SUITE, ET L'ENCHAÎNEMENT

DES DIVERS PHILOSOPHES DEPUIS DESCARTES,

PAR

PIERRE LEROUX.

Ternarius assignat animam tribus suis partibus absolutam : quarum prima est *ratio*, quam λογιστικὸν appellant; secunda *animositas*, quam θυμικὸν vocant; tertia *cupiditas*, quæ ἐπιθυμητικὸν nuncupatur.

MACROBE, *Somn. Scipion.* lib. I, cap. VI.

ASTOR LIBRARY NEW YORK

PARIS,

LIBRAIRIE DE CHARLES GOSSELIN,

9, RUE SAINT-GERMAIN-DES-PRÉS.

M DCCC XXXIX.

ГОСУДАРСТВЕННАЯ
ОРДЕНА ЛЕНИНА
БИБЛИОТЕКА СССР
ИМЕНИ В. И. ЛЕНИНА

PRÉFACE.

—

Ce volume est la réimpression pure et simple de l'article *Éclectisme* qui a paru l'année dernière dans l'*Encyclopédie Nouvelle*. Seulement ici nous avons joint à cet écrit, en forme d'appendice, deux articles sur le même sujet publiés en 1833 dans la *Revue Encyclopédique*. Ces morceaux nous ont paru se compléter, et former, réunis, un examen critique très suffisant de ce que l'on a nommé l'éclectisme.

Peut-être même trouvera-t-on que cet examen est plus que suffisant, c'est-à-dire que nous avons attaché trop d'importance à l'éclectisme, et employé trop de temps à le réfuter. Un volume, dira-t-on, pour répondre à des erreurs! Mais qu'on veuille bien considérer que ces erreurs sont toute la philosophie que l'on enseigne depuis quinze ans à nos enfants, et que non seulement nos enfants, mais le public lui-même, sont depuis quinze ans victimes de cette fausse philosophie. Si peu d'hommes ont le loisir ou prennent la peine d'examiner les

problèmes philosophiques, qu'on s'en remet facilement sur ce sujet, le plus important néanmoins pour l'Etat et pour les particuliers, à ceux qui sont officiellement chargés de professer sur ces matières. Or si ces philosophes accrédités et investis d'une certaine autorité dans l'Etat n'ont pour toute philosophie, sous les grands mots dont ils s'abritent, qu'un déplorable pyrrhonisme, voyez quel dommage en résulte! Bacon disait du scepticisme : *Le sceptique ôte à notre âme toutes ses forces, et le vrai philosophe lui en rend l'usage.* Voilà le tort que, suivant nous, l'éclectisme fait à la France : il enchaîne les esprits, il ôte à l'intelligence ses forces, comme dit Bacon; il empêche tout sentiment religieux, social, patriotique, de germer et de croître; il jette dans la société et dans le gouvernement de la société non pas seulement de la léthargie et une lâche torpeur, mais le principe de la démoralisation et de la corruption. En sorte que nous dirions volontiers de l'éclectisme ce que Bacon disait encore du scepticisme : ***La patrie et l'humanité réclament contre cette philosophie oiseuse.***

Au surplus nous nous sommes déjà expliqué sur les raisons qui nous ont fait entreprendre cette réfutation de l'éclectisme. Qu'on nous permette de répéter ici le préambule dont nous avions fait précéder l'article de l'*Encyclopédie:*

« ..... Du moment où nous abordions ce sujet, nous devions » nous expliquer franchement et complétement. Nous l'avons » fait, mais nous avons hésité long-temps. Il nous a fallu con- » sidérer comme un devoir rigoureux l'obligation de combat- » tre, aussi énergiquement qu'il était en nous, et l'éclectisme » et l'inventeur de l'éclectisme.

» Notre *Encyclopédie* n'est pas, de sa nature, consacrée à » la polémique. Nous cherchons à établir plutôt qu'à renver- » ser, persuadés qu'une vérité solidement établie suffit pour » faire crouler à la longue une multitude d'erreurs. A plus

» forte raison évitons-nous en général la polémique contre les » hommes. Occupés de la recherche de la vérité, les questions » de personnes ne nous intéressent guère. Nous nous disions » donc : A quoi bon, dans un livre de la nature de celui-ci, » introduire une telle discussion, qui semblera à bien des gens » dirigée principalement contre un homme et contre l'opinion » d'un homme? Mais nous nous sommes dit aussi : Il est trop » vrai que, par un certain concours de circonstances, l'ab- » sence et la négation de toute philosophie a pris aujour- » d'hui la place de la philosophie sous le nom d'éclectisme, » et que l'affaiblissement ou plutôt la destruction de toute » conviction sincère et généreuse est la suite de cette usur- » pation. Et nous avons écrit.

» Comme ces plantes parasites qui ne jettent pas dans la » terre de racines, mais qui s'élèvent en grimpant après » l'arbre dont elles vivent, et en s'y cramponnant depuis le » tronc jusqu'aux derniers branchages, le sophisme que nous » combattons s'est cramponné à l'arbre entier de la philoso- » phie depuis la base jusqu'au sommet. De là l'étendue obli- » gée de notre réfutation.

» Après tout, nous croyons que cette polémique ne sera » pas sans fruit. Renverser l'erreur, c'est, jusqu'à un certain » point, établir la vérité. Car en vertu de quoi renverse-t-on » l'erreur, sinon en vertu d'une intuition plus ou moins claire » de la vérité? Nous n'aurons pas combattu l'éclectisme sans » poser en même temps plusieurs vérités utiles.

» Qu'on veuille bien considérer d'ailleurs que l'histoire » entière de la philosophie est pleine de polémiques. Il est » impossible de travailler à l'édification des doctrines que » l'on croit vraies sans sentir le besoin d'anéantir celles que » l'on croit fausses. Il y a des opinions qui ont accompli leur » œuvre, et avec lesquelles il est temps d'en finir. Les er- » reurs gênent les vérités, et les empêchent de se rapprocher,

» de se condenser, de triompher. Voilà pourquoi ceux qui » sont le plus occupés d'élaborer leurs propres idées et de » rassembler toutes leurs forces pour arriver à l'établisse- » ment systématique des vérités qu'ils possèdent déjà ou » qu'ils entrevoient, sont cependant forcés quelquefois de » se détourner de ce travail intérieur, pour critiquer les au- » tres. Il en a toujours été ainsi dans la religion et dans la » philosophie; et c'est bien à tort qu'on a quelquefois at- » tribué à de misérables passions, ou regardé comme vaines, » toutes les utiles et nobles polémiques dont tous les siècles » nous ont légué des exemples. Il serait bien plus vrai de » reconnaître que si Dieu a livré le monde aux controverses » des hommes, comme dit l'Écriture juive, c'est qu'il a » voulu faire avancer l'humanité par le moyen même de ces » controverses. »

Ce serait peut-être ici le lieu de montrer qu'en effet nous avons établi dans ce livre un certain nombre de vérités neuves et utiles. Mais si nous avons clairement exposé nos pensées, le lecteur saura bien de lui-même remarquer ce que nous pouvons avoir dit de bon, et recueillir ce qui méritera la peine d'être recueilli.

Toutefois, si l'on désirait avoir, dans un résumé concis et sans explication, *le nœud* des idées au moyen desquelles nous avons combattu l'éclectisme et l'avons poursuivi jusque dans ses derniers retranchements, nous commencerions par dire que c'est la DOCTRINE DU PROGRÈS ET DE LA PERFECTIBILITÉ, la DOCTRINE DE L'IDÉAL, qui nous a constamment inspiré, et que si, dans cette espèce de combat, nous avons l'avantage sur nos adversaires, c'est à cette Doctrine, qui n'est pas de nous, mais qui nous a été enseignée et transmise (1), et qui

(1) Nous croyons avoir démontré solidement ailleurs que le *dix-huitième siècle* n'est pas venu aboutir à un pur criticisme, à une

nous apparaît aujourd'hui comme sortant de l'humanité tout entière, que nous rapportons l'honneur de cette victoire. Nous dirions ensuite que l'ensemble d'idées dogmatiques, formant une sorte d'*anti-éclectisme* ou d'*antidote à l'éclectisme*, répandues dans le cours de cette réfutation, peut se résumer sous trois chefs principaux, savoir :

1° La notion que nous donnons de la philosophie ;

2° Le sens et le but final que nous attribuons aux diverses philosophies qui se sont succédé depuis Descartes ;

3° La formule psychologique où nous paraissent avoir abouti ces diverses philosophies.

C'est sur ces trois points que le lecteur aura à se décider entre nous et les éclectiques.

Premièrement, sommes-nous dans le vrai ou sommes-nous dans l'erreur en prétendant, comme nous l'avons soutenu dans cet écrit, que la philosophie et la religion sont au fond une seule et même chose ? Sommes-nous dans le vrai ou sommes-nous dans l'erreur, en prétendant, comme nous l'avons également soutenu, que tout l'atelier de la science humaine, divisé en apparence en une multitude de sectes hostiles les unes aux autres, n'a travaillé avec cette désunion que pour préparer providentiellement la communion de l'avenir ; que tous ces grands esprits du passé, si nous savons les comprendre, au lieu de se nier et de se détruire, se prêtent un mutuel ap-

pure négation, mais qu'il s'est résumé dans une doctrine positive et virtuellement organique, la *Doctrine de la perfectibilité*. Les bases de cette doctrine avaient été largement jetées en France dès le commencement du dix-huitième siècle. A la fin de ce siècle, Turgot et Condorcet en furent les principaux formulateurs. Dans ces derniers temps, Saint-Simon fit, au nom de cette doctrine, appel à l'avenir. En tant que nous appartenons à une école, nous sommes de cette école ; car c'est par elle que nous avons été éclairé, et que nous sommes venu à la philosophie.

pui, et qu'une génération prochaine saura voir la lumière, l'harmonie et l'unité dans le chaos qui compose aujourd'hui la tradition philosophique du genre humain ? (Voy. *De l'Eclectisme*, 1re part., § I à VIII.)

Nous croyons fermement que nous ne sommes pas dans une fausse voie, lorsque nous essayons ainsi de sceller l'alliance de la religion et de la philosophie. Quelle absurdité, en effet, d'estimer la philosophie comme la science par excellence, la règle de nos pensées et par conséquent de notre moralité et de nos actions, et néanmoins d'exclure de la philosophie tous les grands hommes religieux, de tenir, par exemple, Jésus, S. Paul, et tous les Pères du Christianisme, ces grands législateurs, pour indignes de figurer au rang des philosophes !

Une plus étrange absurdité encore, s'il est possible, c'est de vénérer, et même, comme font les Catholiques, d'*adorer* ces mêmes hommes à titre de messies ou de saints, et pourtant, en n'osant pas discuter avec eux, de les exclure par là même du rang de penseurs, et d'avoir à part de leur Révélation, et comme en cachette, un ordre de pensée tout-à-fait distinct aujourd'hui sous le nom de philosophie. L'avenir, selon nous, aura peine à croire à ce mélange d'idolâtrie et d'injustice à la fois envers les anciens maîtres de la religion, qui n'atteste que l'aveuglement dans tous les sens.

Combien prouve, au reste, en faveur de notre opinion, cette discordance si prononcée au sujet des mêmes hommes, que les uns font trop grands pour être des philosophes, et les autres trop petits ! Quelle étrange fortune que celle de ces messies et de ces saints ! Leurs dévots les adorent, mais ne dirait-on pas qu'en même temps ils les méprisent, puisqu'ils vont chercher leur science ailleurs ? Les philosophes ont pris le parti de mépriser tout-à-fait ce qu'ils ne savaient comment adorer et mépriser tout ensemble. Ainsi les uns ont fait des anciens maîtres de la religion des espèces de momies envelop-

pées de bandelettes, devant lesquelles ils se prosternent sans beaucoup de profit. Les autres ne voient là que des cadavres, et en ont une sorte de dégoût et d'horreur, comme on a de cadavres. Idolâtrie d'un côté, irréligion de l'autre, voilà la conséquence. La négation du progrès religieux par les uns a amené l'irréligion chez les autres. Elever la religion dans une sphère fabuleuse au-dessus de l'homme et de la terre, revient à enlever la religion de la terre. En séparant, comme n'ayant dans leur essence aucun rapport, la religion et la philosophie, en ne voulant reconnaître par conséquent qu'une philosophie corollaire pour ainsi dire de la religion *une fois faite*, c'est-à-dire en défendant à la raison humaine et au sentiment humain de dépasser les bornes atteintes à un certain moment, le Catholicisme a forcé l'esprit humain de proclamer provisoirement le divorce absolu de la religion et de la philosophie. Ainsi les uns, en niant le *progrès religieux*, ont précipité fatalement les autres dans la même erreur, en leur faisant rejeter indistinctement tout le *passé religieux* comme au-dessous de la raison humaine. Voilà en effet où nous en sommes aujourd'hui; les philosophes depuis deux siècles ont tendu, les uns ouvertement, les autres secrètement, à ce divorce dont nous parlons entre la philosophie et la religion, à cette séparation en deux domaines essentiellement divers. C'est qu'ils voulaient être libres, sentant que Dieu lui-même demandait et attendait d'eux un progrès nouveau, et qu'ils ne l'eussent pas été, s'ils n'eussent pas d'abord répudié l'héritage de l'humanité antérieure. Mais le moment est venu, nous le croyons, d'adopter une autre marche, et de continuer le mouvement de nos prédécesseurs sans le copier servilement. La philosophie aujourd'hui est assez forte pour ne pas redouter d'être écrasée dans son berceau. L'avenir, donc, nous l'affirmons, reviendra sur cette séparation qui mettait Dieu d'un côté, l'homme de l'autre, comme si la vie n'était pas une union continuelle de

Dieu et de l'homme, comme si nous pensions sans l'aide de l'Etre universel, et comme si, d'un autre côté, Dieu, à certains moments, intervenait dans l'humanité sans l'homme. L'avenir unira de nouveau ce qui a été absurdement séparé, la religion et la philosophie. Au nom même de la philosophie, il acceptera l'héritage de l'humanité antérieure; et, scrutant et s'assimilant, pour les transformer, ces hommes et ces doctrines si servilement idolâtrés des uns, si dédaignés des autres, il prononcera en dernier ressort qu'hommes et doctrines ne méritaient

Ni cet excès d'honneur ni cette indignité.

Suivant nous, donc, la religion et la philosophie, loin d'être essentiellement diverses et de sortir de facultés différentes de notre nature, comme l'a imaginé dans ces derniers temps Hegel, à qui nos éclectiques ont emprunté cette distinction, la religion et la philosophie, dis-je, sont identiques. Seulement, en vertu de causes que j'ai expliquées, les philosophes, suivant les époques, font ou défont les religions; mais ils ne les défont, quand cela arrive, que dans la vue, pressentie ou non par eux, mais toujours providentielle, d'une synthèse ou religion nouvelle qui se fera plus tard.

Secondement, une autre idée qui, au surplus, se rapporte à la première, au point de n'en être pour ainsi dire qu'une moindre suite et un développement, c'est que tout le travail philosophique depuis Descartes a également son unité, son ordre, son harmonie, sous le voile apparent du désordre, de la désharmonie, et de la confusion. Suivant nous, en effet, tout le travail philosophique depuis Descartes avait pour but final et providentiel d'établir solidement la grande vérité psychologique qui, en nous faisant connaître et toucher pour ainsi dire du doigt la *Trinité de l'âme humaine*, nous rend sûrs

de la réalité subjective de notre être, et nous assure par conséquent de notre immortalité, en même temps qu'elle nous initie par là à la formule même de la vie, et nous ramène à Dieu. (Voy. *De l'Eclectisme*, 2e part., § XIII.)

Voilà donc trois points qui s'enchaînent et qui forment un cercle dont on ne peut sortir. *Premier point:* la philosophie et la religion sont identiques dans leur essence. Donc la philosophie, quand elle s'appelle philosophie indépendante, et qu'elle se sépare de la religion, aspire à devenir religion. Donc (*deuxième point*) la philosophie moderne doit devenir religion. Elle le doit, ou l'humanité serait destinée à périr; car l'humanité sans la religion, c'est la dissolution, c'est le néant, c'est la mort. Elle le peut (*troisième point*); car s'étant séparée de la vieille religion, et ayant délaissé d'abord toute autre recherche pour se concentrer uniquement dans le problème psychologique, la voilà pourtant arrivée à une solution psychologique qui la ramène à la religion, et la rend l'arbitre de la religion.

Voilà, je le répète, trois propositions liées indissolublement, et si indissolublement en effet qu'une seule suffit à démontrer les deux autres. De l'une on arrive aux deux autres par un lien nécessaire; elles sont si directement juxta-posées, pour ainsi dire, qu'elles sont inséparables. La première, d'abord, implique les deux autres; en effet :

1° Si la philosophie et la religion sont identiques dans leur essence, la philosophie moderne, qui a proclamé son indépendance de la Révélation, doit de toute nécessité devenir religion.

2° Si la religion dans son essence est identique à la philosophie, le fond métaphysique des anciennes religions, et du Christianisme en particulier, était donc philosophique et vrai. Donc la Trinité, qui était ce fond, la Trinité considérée comme formule de la vie est philosophiquement vraie.

Nous démontrerions de même la première et la seconde de ces propositions par la troisième; en effet :

1° Si la philosophie moderne arrive, au bout de cent cinquante ans de recherches indépendantes, à retrouver psychologiquement la Trinité du Christianisme, donc le Christianisme, dans son essence philosophique, est vrai. Donc la religion est une philosophie.

2° Si la philosophie arrive à prouver la vérité du grand principe de la théologie, et se pénètre ainsi de l'essence même de la religion, donc la philosophie moderne arrive à se faire religion.

Enfin nous démontrerions encore de même la première et la troisième de ces propositions par la seconde; en effet :

1° Si la philosophie moderne, qui a proclamé son indépendance, prétend suffire à l'humanité et remplacer la religion, c'est donc qu'elle a le sentiment que la philosophie suffit aux hommes, et que par conséquent la philosophie dans son essence est une religion.

2° Si la philosophie moderne, ayant proclamé son indépendance, prétend suffire à l'humanité et remplacer la religion, il faut de toute nécessité qu'elle arrive à donner une *formule de la vie;* car la religion étant la science de la vie, la philosophie, qui aspire à la remplacer et qui prétend pouvoir le faire, doit réellement tenir sa place sur ce point le plus important, et sans lequel la philosophie doit rendre les armes à la Révélation et se déclarer sujette. Donc, ou la prétention de la philosophie moderne est absurde et doit être radicalement abandonnée, ou la philosophie moderne doit s'expliquer sur le fond même de la théologie, ou du moins commencer à s'expliquer sur ce fond; sans quoi il ne faudrait regarder tous ses travaux depuis cent cinquante ans que comme une sorte d'émeute et d'insurrection vaine de l'esprit humain contre le joug de la Révélation. Or, en fait, c'est ce que nous pré-

tendons que la philosophie a fait ou commencé de faire.

Ainsi de quelque point, pour ainsi dire, qu'on aborde ce cercle de raisonnement, on est obligé d'en parcourir toute la circonférence, et on arrive logiquement au dernier point, qui ramène au premier. Une de ces trois propositions est non seulement conséquentielle aux deux autres, mais identique au fond avec les deux autres ; et, réunies, elles fondent un principe. Ce principe représente à la fois, à un certain point de vue, l'essence de la philosophie et l'histoire même de la philosophie. L'histoire de la philosophie et la proposition finale de la philosophie s'y trouvent identifiées.

Je dis la proposition finale de la philosophie, et pourtant je prie bien de remarquer que je n'entends pas que la seule formule de la Trinité psychologique constitue toute la philosophie, ni qu'elle détermine même d'une façon absolue le point où en est aujourd'hui la philosophie. La philosophie n'est pas seulement une psychologie ou une métaphysique, elle est aussi une morale, et une politique. Elle a trois aspects simultanés, en vertu même de la formule dont nous parlons ; et véritablement l'on ne se fera une idée certaine de la valeur actuelle de la philosophie et du point où elle est arrivée dès à présent, que lorsqu'on ne la comprendra pas seulement sous le rapport de la métaphysique, mais encore sous le rapport de la morale et de la politique. Ainsi, pour nous, bien que la formule dont nous venons de parler soit en quelque sorte le faîte actuel de la philosophie sous le rapport psychologique, si nous avions à traiter complétement de la philosophie, nous ne commencerions peut-être pas par en traiter sous ce rapport, et surtout nous ne considérerions pas la psychologie, ou même la métaphysique dans toute son étendue, comme étant toute la philosophie. Mais, définissant la philosophie la religion ou la science de la vie, nous chercherions ses bases et nous les découvri-

rions aussi bien dans certains sentiments ou principes moraux et politiques acquis aujourd'hui à l'humanité que dans la vérité psychologique en question. En un mot, la philosophie, au premier chef, serait pour nous la Doctrine du progrès et de la perfectibilité, à laquelle et à l'histoire de laquelle nous rattacherions tout le progrès purement métaphysique ou psychologique fait depuis deux siècles et entendu comme nous l'entendons. Mais néanmoins, la Doctrine même de la perfectibilité ayant besoin d'une vérité religieuse supérieure, et cette doctrine impliquant le progrès religieux comme tout autre progrès, ou plutôt encore cette doctrine devant être dans son essence même une vérité religieuse, par conséquent une vérité métaphysique au premier chef, une vérité formule de l'être et de la vie, il s'ensuit que l'on peut considérer le résultat des travaux psychologiques des derniers siècles, ou en d'autres termes la formule psychologique dont nous parlons, comme caractéristique de l'état actuel de la philosophie et comme sa proposition finale quant à présent.

Véritablement la philosophie a dès à présent trois noms correspondants aux trois termes de la formule psychologique de l'homme. La Trinité de l'esprit humain étant *sensation-sentiment-connaissance* indivisiblement unis, il en résulte que la philosophie ou la religion est indivisiblement *politique-morale-métaphysique.* Or, comme politique, la philosophie moderne est la DOCTRINE DE L'ÉGALITÉ; comme morale, elle est la DOCTRINE DE L'IDÉAL, la doctrine du progrès et de la perfectibilité; comme science enfin, ou comme métaphysique, elle est la DOCTRINE DE LA TRINITÉ, puisque le résultat de tous les travaux philosophiques depuis deux siècles est, en psychologie, cette formule de l'être et de la vie. Quant à un nom collectif pour exprimer l'*unité* de la philosophie, s'il en fallait un autre que celui de RELIGION ou de PHILOSOPHIE, nous appellerions volontiers l'ensemble que nous venons de

définir DOCTRINE DE LA PERFECTIBILITÉ. Car il nous semble que l'*école française*, qui a résumé dans cette formule le grand mouvement de destruction du Christianisme, en tant que forme, et de l'ordre moral et politique qui correspondait à cette forme fausse, ayant pris la plus large part à cette éversion du passé et à la rénovation de l'esprit humain qui en sera et qui en est déjà la suite, et ayant d'ailleurs saisi sentimentalement le point capital de la question sous toutes ses faces, à savoir l'idéal en toute chose, dont elle a fait le progrès, en le mettant dans l'avenir au lieu de l'enchaîner au passé, a mérité par là de servir de tige à cet arbre de l'avenir qu'elle a pour ainsi dire planté de ses mains, et par conséquent doit obtenir de nos respects que nous conservions sa formule, et que de plus en plus nous portions haut sa bannière : *In hoc signo vinces.* Mais, quelque nom que l'avenir donne à cette unité de la science, du sentiment, et de l'activité humaine, ce qui est certain, c'est que cette unité est constituée par ces trois termes : *Trinité*, *Idéal*, et *Égalité*.

Egalité sous le nom de fraternité, *Idéal* sous le nom de Verbe, *Trinité* avec l'anthropomorphisme d'une des personnes divines, constituaient également le Christianisme. La philosophie n'est qu'un progrès sur le Christianisme. Mais c'est un progrès. Les grandes choses ont toujours fait suite aux grandes choses qui avaient précédé. Jésus dit lui-même dans l'Evangile qu'il ne vient pas renverser Moïse et les Prophètes, mais les confirmer, les expliquer, et les développer.

Ainsi, au bout de tout ce désordre apparent de l'histoire des religions et des philosophies, une grande synthèse serait possible, et non seulement possible, mais déjà fort manifeste. Tous ces éléments divers, que l'on divise d'abord absurdement sous les titres de religion d'un côté et de philosophie de l'autre, comme deux camps séparés, et qu'ensuite, dans chaque camp, on divise en sectes irréductibles, ou existantes

par elles-mêmes et sans autre fin, tous ces éléments, dis-je, auraient été les membres d'un même corps pour ainsi dire; et le résultat de toute la philosophie moderne, en particulier, serait de nous faire mieux comprendre la *formule de la vie*, voilée sous des symboles par le Christianisme, bien que toujours vivante au fond de la théologie chrétienne, même alors que le symbole prenait un développement anormal et faux au sein de cette théologie.

C'est sur cet ensemble d'idées, que nous ne pouvons mieux formuler ici (renvoyant d'ailleurs au livre lui-même et à l'*Encyclopédie* d'où ce livre est tiré) que nous appelons principalement l'attention du lecteur. Nous convenons franchement que le présent écrit, consacré à la polémique, ne présente qu'une ébauche fort imparfaite du système général qui l'a inspiré. Mais nous espérons un jour mieux établir ces vérités, en les traitant directement, si Dieu nous en donne la force. Toutefois nous nous sommes cru le droit de marquer dans le titre même de cette ébauche le sens dogmatique qu'elle a à nos yeux.

Nous nous sommes plu aussi à inscrire pour épigraphe au titre de cet ouvrage la formule des Pythagoriciens sur la Trinité de l'âme humaine, telle que Macrobe nous l'a conservée; heureux, après avoir été conduit péniblement à cette même formule par nos propres méditations, de la retrouver aujourd'hui dans toutes les antiques philosophies.

DE

L'ÉCLECTISME.

PREMIÈRE PARTIE.

L'ÉCLECTISME SYSTÉMATIQUE EST CONTRAIRE A L'IDÉE MÊME DE LA PHILOSOPHIE.

§ Ier.

Tout philosophe part toujours du point où en est la science, et ne laisse jamais la science au point où elle était avant qu'il parût.

On appelle *éclectiques*, dit le Dictionnaire de l'Académie, les philosophes qui, *sans adopter de système*, choisissent les opinions les plus vraisemblables. Cette définition est exacte : les éclectiques, en effet, ceux qui à diverses époques ont mérité véritablement ce nom, et qui, sentant qu'ils le méritaient, l'ont quelquefois pris et s'en sont targués, étaient des philosophes qui n'avaient pas de système, des philosophes dénués de ce qui constitue toute vraie philosophie, savoir un certain nombre de dogmes liés, enchaînés, et formant une théorie religieuse, morale, ou politique, plus ou moins complète, c'est-à-dire, en d'autres termes, un système; des philosophes, en un mot, fort peu philosophes. Otez de la définition cette condition rigoureuse de n'avoir pas de système, pour mériter, obtenir ou se donner à soi-même le titre d'éclectique, et l'éclectisme devient, comme dit Diderot (*Encyclopédie*, tome V), *la philosophie de tous les bons esprits depuis le*

commencement du monde : « Il n'y a point de chef de secte » qui n'ait été plus ou moins éclectique. Pour former son » système, Pythagore mit à contribution les théologiens de » l'Égypte, les gymnosophistes de l'Inde, les artistes de la » Phénicie, et les philosophes de la Grèce. Platon s'enrichit » des dépouilles de Socrate, d'Héraclite et d'Anaxagore. » Zénon pilla le pythagorisme, le platonisme, l'héraclitisme, » le cynisme. Tous entreprirent de longs voyages : or quel » était le but de ces voyages, sinon d'interroger les différents » peuples, de ramasser les vérités éparses sur la surface de la » terre, et de revenir dans leur patrie remplis de la sagesse de » toutes les nations. (*Ibid.*) »

Il est si évident, en effet, que de siècle en siècle la vie, comme nous l'avons exposé ailleurs (1), se nourrit des produits antérieurs de la vie, que jamais philosophe n'a songé sérieusement à s'interdire la connaissance des découvertes ni même des erreurs de ses devanciers. Descartes est peut-être de tous celui qui, de propos délibéré, a le plus voulu tirer de son propre fonds et payer de sa personne; mais, quelque séduit qu'il fût par la méthode des géomètres, quelque confiance qu'il eût dans la toute-puissance du syllogisme et dans la vertu miraculeuse des longues chaînes de raisonnements, il n'osa pourtant point, du moins théoriquement, s'interdire la connaissance des philosophies antérieures. Loin de là; dans son *Discours de la Méthode*, il préconise la lecture des bons livres, comme « une conversation choisie avec les plus honnêtes » gens des siècles passés; » et nous avons de lui une lettre à Voët où il professe une assez grande estime pour l'érudition bien employée. Ainsi, Descartes lui-même, l'homme de la logique solitaire, le géomètre du *moi* qui pense, n'a pu se dissimuler entièrement la nécessité de la communion avec les générations antérieures. « J'admets volontiers, dit-il dans la » lettre que nous venons de citer, qu'il faut embrasser *avec* » *plénitude* tout ce qui doit concourir à la découverte des » vérités que nous cherchons; et voilà en quoi consiste toute

(1) Voy. les articles *Conscience* et *Consentement* de l'*Encyclopédie Nouvelle*.

» l'érudition, toute la véritable science humaine, laquelle se » trouve ainsi adéquate au véritable usage de notre raison. » (*Epist. ad Voetium.*) » Descartes admet donc que ce qui doit concourir à la découverte des vérités que nous cherchons se compose, du moins en partie, de la science antérieurement acquise par l'humanité, science que nous devons à la fois nous assimiler et transformer, ou perfectionner. Certes, pour que Descartes reconnût ainsi implicitement que les esprits ont entre eux un rapport nécessaire, d'où il résulte que les découvertes faites par les uns peuvent et doivent profiter aux autres, combien ne faut-il pas que cette vérité soit évidente! car Descartes, c'est l'homme qui est le plus sorti méthodiquement de la véritable vie du *moi* et du *nous;* c'est l'homme, par conséquent, qui a dû le moins connaître le lien qui unit les esprits, et le rapport nécessaire des philosophies successives entre elles.

Grâce à Dieu, nous ne sommes plus aujourd'hui dans cette tentative audacieuse, erronée, mais utile et nécessaire alors, du rationalisme pur, qui séduisit Descartes, et où il entraîna après lui plusieurs générations. Le rapport éternel de l'humanité à l'homme a reparu à nos yeux, et avec ce rapport est revenue aussi pour nous l'intuition du rapport des esprits les uns avec les autres dans le développement successif de l'humanité. Nous ne concevons donc plus un penseur isolé de tous les autres penseurs qui l'ont précédé dans le monde, ou qui vivent sur la terre en même temps que lui; et nous comprenons, au contraire, admirablement l'éclectisme sagement entendu, c'est-à-dire ce que Diderot appelle si spirituellement la philosophie des bons esprits depuis la naissance du monde.

Toutefois, il faut bien convenir que ce lien nécessaire et cette sorte de communion mutuelle des esprits dans l'engendrement des idées est encore, aujourd'hui même, plutôt entrevu que connu. Nous en avons plutôt le pressentiment qu'une conscience bien nette. L'histoire de la philosophie, j'entends l'histoire véritable, l'histoire philosophique de la philosophie, n'est pas encore faite. Certes, elle n'est ni dans Brucker, ni dans Tennemann, ni dans Tiedemann, ni dans tant d'autres essais, riches sans doute d'érudition, et précieux

à ce titre, mais qui renferment plutôt la matière de cette histoire que cette histoire même. La véritable histoire de la philosophie aura, suivant nous, pour but et pour résultat de démontrer que *les esprits forment une chaîne indéfinie dont chaque génération et chaque homme en particulier n'est qu'un anneau.* Combien nous sommes loin encore d'une pareille connaissance!

Jusqu'ici, nous ne sommes habitués, en général, à considérer, dans les monuments philosophiques et dans ceux qui les ont produits, que la variété, la multiplicité, mais sans jamais faire attention à l'unité qui les embrasse, les relie, les rattache les uns aux autres, et les explique. Dans cette manière fragmentaire de considérer la philosophie, chaque philosophe nous apparaît, pour la plupart du temps, détaché, isolé, non seulement de ceux qui l'ont précédé et suivi, et même de ses contemporains, mais encore des faits et des événements que sa pensée a contribué à produire; en sorte que rien de providentiel ne nous touche et ne nous éclaire, puisque le but de tous ces efforts individuels nous échappe, tandis que nous devrions posséder leur cause initiale et leur cause finale. Chaque grand monument philosophique, en effet, est un résultat du passé, une pierre d'attente pour l'avenir. Tout philosophe part toujours du point où en est la science, qu'il le sache ou qu'il l'ignore, et ne laisse jamais la science au point où elle était avant qu'il parût. La preuve de cette vérité est aisée; j'entends la preuve *à priori*, car la démonstration *à posteriori*, la démonstration complète par l'histoire serait infiniment difficile à fournir, et aurait précisément pour résultat cette histoire philosophique de la philosophie, qui, comme je viens de le dire, n'est pas faite. Mais rien ne nous empêche cependant d'apercevoir la vérité du principe, quoique les conséquences et les applications nous en échappent.

En effet, tout homme est, à des degrés divers, l'expression de l'humanité de son temps et de la nature de son temps, en ce sens que l'innéité qu'il apporte avec lui dans le monde est obligée de se mêler à l'humanité de son temps et à la nature extérieure telle qu'elle se trouve de son temps, à la vie objec-

tive en un mot, pour prendre racine, se nourrir, et se développer. Donc, par l'humanité de son temps et la nature telle qu'elle existe de son temps, tout homme se rattache nécessairement aux progrès de l'humanité antérieure. Tout philosophe a ainsi sa cause dans les travaux de ses devanciers, qu'il les connaisse ou non. N'eût-il même jamais lu un livre, dès lors qu'il pense, il ne pense pas primordialement par lui-même; il pense parce que d'autres ont pensé avant lui, parce que cette pensée de ceux qui l'ont précédé dans la vie s'est incarnée dans le monde, et que ce monde lui reproduit objectivement cette pensée.

Ce qui nous trompe à cet égard, ce qui nous empêche de voir aussi distinctement que nous le pourrions faire le rapport et la communication des intelligences entre elles, c'est que cette communication ne se fait pas toujours directement, ou plutôt qu'elle ne se fait jamais directement d'une manière absolue. Un philosophe pense, et voilà, à sa suite, sa pensée qui modifie le monde; un autre philosophe survient, il voit le monde ainsi modifié, s'empare des nouvelles tendances que ce monde renferme, et le pousse à son tour en avant. Ce philosophe peut très bien ignorer le rapport nécessaire qu'il y a entre lui et son prédécesseur; car le monde, qui a reçu de l'un pour transmettre à l'autre, est là entre eux deux qui empêche le second de voir le premier.

Il y a plus : ce monde, qui est là entre les penseurs, n'est-il qu'un simple milieu, un conducteur, en sorte qu'il n'y aurait réellement dans la vie que transmission des intelligences? Je suis loin de le croire. Ce monde existe aussi, il existe par lui-même, il est actif, vivant, animé comme la pensée humaine; lui aussi se modifie et se développe. Et je dis cela non seulement de la nature proprement dite, mais du genre humain en tant qu'il se rapporte à la nature. La nature n'est pas une matière morte, stérile, dépouillée de vie; elle est douée d'animation, de vitalité; elle a, suivant certaines lois, non seulement une spontanéité, mais une intelligence, quoique d'un autre ordre que la nôtre, qui la rendent éternellement créatrice, et par conséquent rebelle à la fois et obéissante à la pensée humaine. Ce que nous appelons l'univers, dit un phi-

losophe dont le nom m'échappe en ce moment, n'est pas quelque chose d'enchaîné, de muet, de semblable à une écriture exposée devant nos yeux, à une énigme sans vie, à un talisman qui serait là seulement pour être déchiffré par nous. Le moteur universel, l'Etre existant par lui-même et éternellement créateur, Dieu se fait sentir partout dans la nature. Et par conséquent le genre humain aussi, en tant qu'il se rapporte à la nature, est doué lui-même de vitalité. La pensée des philosophes sort de ce double milieu, et y rentre; mais elle ne peut en sortir et y rentrer qu'en se teignant de la vie propre à la nature et au genre humain, en tant que le genre humain appartient encore à la nature et en découle. Mais cela ne détruit pas le fait réel de la communication des intelligences à travers le monde, à travers l'espace et le temps.

Il y a un autre mystère de la vie qui complique encore cette communication et l'obscurcit à nos yeux, mais ne la détruit pas davantage. L'homme n'est pas seulement une pensée pure et un corps, un moi qui penserait uniquement et serait logé dans un corps. Par cela seul qu'il est une pensée et un corps, il est autre chose; car il est nécessairement aussi le rapport de cette pensée et de ce corps. Entre ce moi qui pense et ce corps, il y a un lien qui les comprend virtuellement tous les deux, qui les résume tous les deux, qui les reproduit tous les deux, et qui sert de pont de l'un à l'autre : c'est le sentiment. Or le sentiment, jeté comme un pont entre l'idée pure ou le moi qui pense, et le corps, et ayant vue par le corps sur la nature extérieure, donne naissance à des manifestations diverses, où tantôt l'idée pure, tantôt le sentiment, tantôt le corps, ont la prédominance, mais se retrouvent toujours unis à des degrés différents. Entée sur la vie purement naturelle dont nous parlions tout-à-l'heure, c'est-à-dire sur la vie manifestée par le corps, par le sang, les organes, la génération, tout ce que nous avons de commun avec les animaux et les plantes, la vie idéale ou intellectuelle de l'humanité se décompose donc encore en plusieurs vies. Comme le rayon de lumière est composé de plusieurs rayons, ainsi la vie idéale de l'humanité est composée de plusieurs vies unies mystérieusement entre elles, et véritablement indissolubles : c'est

l'art, la politique, la science, la philosophie, etc. Il y a donc réaction constante de ces facultés les unes sur les autres; il y a, non pas seulement correspondance, mais pénétration mutuelle entre ces diverses puissances; ce qui n'empêche pas qu'il n'y ait suite et succession ininterrompue dans chacun de ces rayons qui réunis forment le rayon total. Souvent donc il arrivera que ce sera le poëte qui inspirera le philosophe; mais le philosophe, ainsi inspiré, n'en sera pas moins sorti des philosophies antérieures : pourquoi ? parce que le poëte qui l'a inspiré a été inspiré lui-même par la pensée philosophique, et n'a fait que refléter, dans sa plainte ou dans son hymne, le résultat définitif des philosophies antérieures combinées avec la virtualité propre à la nature et au genre humain.

Ainsi donc il est une loi divine d'ordre et de succession à laquelle les plus grands individus, les plus libres penseurs sont soumis, et qui est telle qu'à un point de vue ils ne sont qu'*effet*, tandis qu'à un autre point de vue ils sont *cause*. Aussi, nous l'avons déjà dit ailleurs, quand on veut juger un homme, un philosophe, il faut prendre du champ et de l'espace, et non seulement le placer dans l'époque où il a paru, mais le mettre en rapport avec les intelligences qui l'avaient précédé et celles qui l'ont suivi, afin de le voir, pour ainsi dire, en place et en situation. Une note dans un concert, une phrase dans un discours, un mot dans une phrase, ne peuvent être isolés sans perdre en même temps toute leur valeur. La vie de l'humanité est un discours et un concert poursuivi de siècle en siècle. Ne voir dans la succession des grands esprits que l'œuvre du hasard, et nier, par conséquent, un plan suivi et providentiel dans le développement de l'esprit humain, est à nos yeux la plus ridicule des inepties et la plus grande des impiétés.

Quel exemple plus frappant de cette vérité pourrions-nous choisir que Descartes, qui, au premier coup d'œil superficiel, semble fait exprès pour prouver le contraire ? Voilà un homme qui se retire de toutes les écoles, qui repousse toute tradition, qui fait plus, qui fuit loin de toute société, qui ne veut être d'aucun siècle, d'aucun pays, qui se ferme les yeux et se

bouche les oreilles, qui, sans avoir la religion du moine, se monachise pour ainsi dire autant que possible, et qui se met à penser. C'est qu'il a pris en haine et en pitié les tyrannies de toute sorte qui règnent au sein de la philosophie. Il veut s'affranchir, et pour cela il prétend se priver de toute communication spirituelle. Vit-on jamais penseur plus indépendant en apparence de l'humanité de son temps, et en général de l'humanité? Eh bien! qu'il pense seul, il ne pensera jamais que par et pour l'humanité, de par le passé et pour l'avenir. Le passé, l'avenir, l'enserrent et le limitent, quoi qu'il dise. Qu'est-ce, en effet, en définitive que Descartes, sinon le protestantisme à sa dernière conséquence, en bien et en mal : en bien, car c'est le droit religieux de l'individu que Descartes vient introniser dans le monde après Luther; en mal, car c'est la négation du droit religieux de la société collective qu'il vient soutenir aussi et vulgariser à sa manière après Luther? Luther est donc son maître, son précurseur, son initiateur, quoiqu'il ne le voie pas; et Voltaire sera son disciple, qui reproduira le bien et le mal de Luther et de Descartes, en les augmentant encore. Je le répète, d'où Descartes a-t-il pris cette inspiration de penser uniquement par lui-même, et d'essayer la puissance du rationalisme solitaire; et quel résultat final a eu la philosophie de Descartes, sinon d'établir la légitimité de la raison individuelle, mais de donner en même temps les limites de cette raison, dans le but ultérieur, et non encore atteint, que le domaine légitime de la raison individuelle et le domaine légitime de la raison collective seront un jour nettement séparés? Le résultat de cette philosophie a donc été adéquat au lien que Descartes avait avec l'humanité. Descartes a donc été un chaînon, mais n'a été qu'un chaînon dans la chaîne du progrès de l'esprit humain. Prenez Descartes en lui-même, isolez-le de Luther, de Voltaire, et de Kant (1), l'un qui l'inspire, l'autre qui le pratique,

(1) Je dis Kant, et je pourrais aussi bien dire Lamennais; car j'ai démontré ailleurs que, par un remarquable synchronisme, notre Lamennais a accompli en France, et avec le génie propre à la France, la même œuvre providentielle que Kant. Mais le nom de Kant est

et le troisième qui l'arrête, le limite et le définit, Descartes n'a plus de sens. Oui, évidemment, Descartes est venu afin que l'émancipation religieuse fût poussée à toutes ses conséquences, afin que le monde laïque fût complétement et radicalement affranchi de l'Église, afin que l'homme de l'avenir fût un homme complet; et il a fallu aussi qu'après lui Voltaire et le siècle de Voltaire pratiquassent audacieusement le rationalisme, et que la socié é devînt poussière : mais Descartes est venu aussi afin que Kant arrivât un jour qui démontrât à Descartes que l'Ecriture a eu raison de dire *Væ soli!* et afin que nous soyons désormais bien avertis qu'il ne faut pas porter dans la vie du *moi* et du *nous* la méthode des géomètres : grande et sublime expérience qui a dû s'intercaler, ainsi que plusieurs autres également nécessaires, entre le socialisme religieux du moyen âge et la société religieuse qu'engendrera l'avenir!

Chaque philosophie est ainsi une sorte d'expérience, chaque philosophe à son tour est un travailleur et un martyr dans cette route laborieuse que l'humanité doit accomplir, et qui fait à la fois sa vie présente à chaque instant du temps et son progrès. Tous sont unis entre eux, tous du moins se tiennent invisiblement; chacun vient à son tour, comme les coureurs des Panathénées, prendre à ses devanciers, pour le porter plus loin, le flambeau de la vie :

Et, quasi cursores, vitaï lampada tradunt.

Est-ce à dire pour cela que le fatalisme règne, et qu'il pèse sur chaque esprit dans ce développement successif de l'esprit humain? Non; chacun de ces grands lutteurs qu'on appelle philosophes déploie librement sa force au milieu des élé-

plus imposant pour les hommes qui ne veulent pas comprendre que la religion et la philosophie sont choses indissolubles. Si je disais Lamennais, ils refuseraient d'admettre le rôle que cet homme religieux a pris dans la philosophie par sa critique du rationalisme pur; en leur citant l'auteur de la Critique de la raison pure, qu'ont-ils à répondre?

ments où il se manifeste. Il reçoit sans doute son point initial des besoins de l'humanité de son temps, et de la science générale de l'humanité manifestée par son temps; mais, s'il reçoit cette impulsion, c'est apparemment qu'il vient au monde avec une innéité capable de recevoir cette impulsion : pourquoi en effet lui, et non pas tout autre? il est donc cause s'il est effet, même à son point de départ. Puis il reçoit de l'avenir une certaine attraction qui, bien qu'obscure, l'entraîne dans les voies de la Providence : mais, encore ici, c'est apparemment qu'il a en lui virtuellement l'amour du beau, de l'idéal; il est donc encore ici cause, s'il est effet. Sans doute il n'est pas cause par lui-même ; naissance et but, point de départ et point de mire, tout cela, il est vrai, lui est donné par Dieu : mais qu'avons-nous sous ce rapport qui ne nous soit pas donné par Dieu ?

Ainsi donc, pour résumer ce point, par des voies directes ou indirectes, tout philosophe participe nécessairement des travaux antérieurs de la philosophie. Mais nul n'est philosophe s'il ne fait subir à ces travaux une modification importante, s'il ne s'empare fortement de la pensée au point où elle est arrivée de son temps, pour la féconder de son originalité propre, et la pousser en avant. Il y a des époques où l'on peut impunément fermer les livres, où il faut même les fermer : telle fut l'époque de Descartes, par exemple, relativement à sa mission. Il y a des époques où il faut au contraire les ouvrir. Mais, soit que vous vous mettiez à penser en vertu de ce que l'état présent du monde vous a appris, soit que vous appeliez l'érudition à votre aide, toujours il vous sera demandé de faire subir à la pensée antérieure une transformation. A ce signe seul, vous serez philosophe. Donc, un système, en définitive, est toujours le dernier mot qu'on exigera justement de vous.

Prenez donc partout où vous voudrez, mais ayez un principe pour prendre ; ayez une impulsion, un point initial et un but correspondant à ce point ; en d'autres termes, ayez une inspiration qui regarde le passé et l'avenir ; dites-nous d'où vous partez et où vous allez; soyez effet et cause. L'humanité de chaque temps est une caravane errante qui

demande à ses philosophes de lui marquer la route. Que lui importe de savoir comment eux-mêmes s'orientent ? c'est leur affaire, c'est leur travail, c'est leur métier pour ainsi dire. Ce qu'elle exige d'eux, c'est qu'ils s'orientent et qu'ils l'orientent. Mais si, au lieu de cela, ils sont dépourvus de toute inspiration, dénués de tout esprit prophétique, en vérité je ne vois pas de quelle utilité pourraient lui être de pareils guides. Prenez donc, encore une fois, *pillez*, comme dit Diderot; mais montrez-nous que vous êtes doués d'une certaine force vive qui vous autorise à prendre ainsi votre bien partout où il se trouve. Car c'est la quantité de force vive qu'il renferme, c'est la vie qu'en raison de cette force il a accumulée, qu'il s'est assimilée, et qu'il a incarnée dans l'humanité, qui constitue le philosophe.

Par conséquent, le philosophe qui se sent tel pourra-t-il jamais se dire éclectique ? Ce qu'il sent d'abord en lui, c'est cette force vive qui le constitue. Comment voulez-vous donc qu'il sacrifie cette force au matériel dont elle se sert ? Cela ressemblerait trop à un mécanicien qui confondrait le levier avec la force. Le vrai philosophe aura donc toujours cette tendance, si marquée dans Descartes, de considérer avant tout l'emploi qu'il fait de sa raison, en d'autres termes sa subjectivité; et pour lui, la science ne sera jamais que la forme de sa raison, l'extérieur et la matière de sa philosophie. Aussi, quoique toujours les philosophes, et même les chefs de sectes, y compris jusqu'à ceux qu'on a regardés comme des inspirés et des révélateurs, aient fait usage d'une sorte d'éclectisme, ainsi que le remarque Diderot, il est pourtant impossible de trouver dans l'histoire un seul philosophe notable qui ait pris sérieusement le nom d'éclectique. L'école d'Alexandrie, ou plutôt l'école d'Ammonius et de Plotin, ne fait certes pas exception à cet égard; car, comme je le démontrerai tout-à-l'heure, ce n'est que par un ridicule abus de mot qu'on s'est habitué à appeler les néoplatoniciens des éclectiques.

§ II.

Tout penseur a eu un système.

Mais on me dira :

« Qu'importe le nom, si la chose existe? Vous définissez le philosophe celui qui a un système complet fondé sur une certaine métaphysique, et embrassant à la fois Dieu, l'homme, et la nature. Mais les penseurs ou les inspirés qui ont produit de pareils systèmes sont de rares phénix dans l'humanité : *Il en est jusqu'à trois que l'on pourrait citer.* Ou bien, moins exigeant, vous ne demandez pas au philosophe d'embrasser complétement le champ de la philosophie ; mais vous voulez qu'il ait au moins une opinion sur les principes d'où s'engendrent la religion, la morale, la politique; vous ne le reconnaissez donc pour philosophe qu'à ce titre qu'il est ce qu'on appelle métaphysicien. Définissant la philosophie la science de la vie, vous appelez philosophe l'homme qui, s'élevant aux causes, remonte à la source même de la vie, et cherche les lois suivant lesquelles la vie se manifeste et s'entretient : c'est le métaphysicien proprement dit, quelque système d'ailleurs qu'il embrasse, qu'il voie les choses comme Epicure ou comme Platon, comme Descartes ou comme Leibnitz. Que celui-là encore doive avoir un système, nous en concevons la nécessité. Mais le nombre des esprits qui ont abordé les hautes régions de la métaphysique est également très limité; et, à part ceux-là, qui peut avoir la prétention d'un système philosophique, et de qui peut-on raisonnablement en exiger un ? Qu'importent donc les quelques génies de premier ordre qui ont donné leurs noms à des systèmes ? la multitude des penseurs mérite bien qu'on ait pour elle quelque considération. Or, qu'ils aient pris ou non ce titre d'éclectiques, du moins ne nierez-vous pas qu'il n'y ait un assez grand nombre de penseurs, et de penseurs éminents, qui n'ont appartenu précisément à aucune secte philo-

sophique, et n'ont eu en aucune façon un système de philosophie. Etaient-ils philosophes, ou ne l'étaient-ils pas? Ce qui est certain, c'est que, n'appartenant complétement à aucune école, ils ont profité librement de toutes : ils étaient donc éclectiques. L'éclectisme est donc une sorte de philosophie. » — Et l'on me citera une multitude de noms illustres, pris chez les anciens et chez les modernes, de savants, de politiques, de moralistes, de littérateurs, d'écrivains en tous genres, auxquels la postérité a justement décerné le nom de philosophes. Tous ces penseurs, me dira-t-on, avaient-ils un système?

Je réponds que croire que ces penseurs ont été dénués de système est une illusion.

Cette illusion, au reste, est si naturelle, que Diderot, un certain jour, écrivant l'article *Eclectisme* de son *Encyclopédie*, se prit à réfléchir sur lui-même et sur les penseurs de son temps, ce qui le conduisit à s'écrier tout-à-coup, comme s'il avait eu une révélation subite d'une grande vérité: « Mais nous » ne sommes tous que des éclectiques! Depuis le seizième siè» cle, que faisons-nous, tous tant que nous sommes? depuis » Jordan Bruno, depuis Cardan, que sommes-nous? Jurons» nous par l'autorité de quelqu'un? avons-nous une bannière, » une école? Je ne vois que *libres penseurs, jaloux de la* » *prérogative la plus belle de l'humanité, la liberté de pen*» *ser par soi-même.* Le sectaire est un homme qui a embrassé » la doctrine d'un philosophe; l'éclectique, au contraire, est » un homme qui ne reconnaît point de maître. L'éclectique » est un philosophe qui, *foulant aux pieds le préjugé, la* » *tradition, l'ancienneté, le consentement universel, l'au*» *torité*, en un mot tout ce qui subjugue la foule des esprits, » ose penser de lui-même, remonter aux principes généraux » les plus clairs, les examiner, les discuter, n'admettre rien » que sur le témoignage de son expérience et de sa raison, » et, de toutes les philosophies qu'il a analysées sans égard » et sans partialité, s'en faire *une particulière et domesti*» *que qui lui appartienne.* »

Mais, je le demande, a-t-on pris Diderot au mot; et, malgré sa boutade, s'avisera-t-on de dire que lui, Jean-Jacques,

et Voltaire sont des éclectiques? Non; mais on dira d'eux que ce sont des *libres penseurs*, des hommes jaloux de la prérogative la plus belle de l'humanité, *la liberté de penser par soi-même*. On dira encore, en bien ou en mal, qu'ils ont au dix-huitième siècle, *foulé aux pieds le préjugé, la tradition, l'ancienneté, le consentement universel, l'autorité*, tout ce qui subjuguait la foule des esprits, et que de là sont résultées de grandes découvertes et de grandes erreurs. Voilà ce qu'on sent en eux, ce qui survit de leurs travaux : ce sont des émancipateurs, des destructeurs et des rénovateurs à la fois, des hommes qui achèvent la critique du passé et font appel à l'avenir. Mais des éclectiques systématiques, c'est ce que personne ne sent et ne reconnaît en eux. On voit trop bien leur *philosophie particulière et domestique*, comme dit ce bon Diderot, qui répète là, sans y songer peut-être, la définition que Montaigne le sceptique donnait aussi de sa propre méthode de philosopher (1). Et puis Diderot ne s'aperçoit pas qu'il termine sa définition de l'éclectique par une contradiction singulière : car si l'éclectique est un homme qui foule bravement aux pieds le préjugé, la tradition, l'ancienneté, le consentement universel, l'autorité, l'éclectique est par cela même un révolutionnaire provoquant les hommes à la révolte et à l'émancipation ; et si, finalement, il se trouve avoir découvert, au bout de toutes ses investigations, une philosophie particulière, il a donc un système, et par conséquent il n'est éclectique que de nom ; il est au fond très affirmatif et très dogmatique.

Hé bien, il en est ainsi, à des degrés divers, des penseurs de tous les temps. Tous ont eu un système, tous ont appartenu à la philosophie générale de leur temps, ou ont eu cette philosophie particulière et domestique dont Diderot parle; et, dans ce dernier cas, ils n'ont déduit de leurs investigations cette philosophie particulière et domestique, que parce qu'ils en avaient en eux-mêmes le germe et le besoin. Ils l'ont ap-

(1) « C'est ici un livre de bonne foy, lecteur. Il t'avertit dès l'entrée que *je ne m'y suis proposé aucune fin que domestique et privée*. » C'est la première phrase des *Essais*.

portée pour ainsi dire avec eux au monde plutôt qu'ils ne l'ont trouvée. Mais, soit qu'on la regarde comme préconçue en eux, ou qu'on accorde qu'elle est uniquement résultée pour eux du spectacle que le monde leur offrait et des investigations de leur pensée, ils n'en ont pas moins eu tous un certain dogmatisme auquel ils ont fait aboutir tout leur labeur. Ils ont tous été, *même les sceptiques*, affirmatifs et dogmatiques d'une certaine manière; et ils l'ont été en rapport avec le caractère de leur temps; c'est-à-dire qu'ils ont tous été affirmatifs et dogmatiques suivant la nature de l'œuvre qu'accomplissait alors l'humanité.

Ceci demande une explication.

Le besoin d'un système complet, comprenant à la fois Dieu, l'homme, la nature, et s'étendant par conséquent sur toutes les sciences et sur tous les arts, est, je ne dis pas seulement naturel, mais inhérent à l'esprit humain; et par conséquent un tel système est nécessaire et indispensable à chaque homme. Sans un tel système, en effet, l'esprit de l'homme est dans le vide; il n'existe pas. J'ai démontré ailleurs surabondamment cette vérité (1).

De là il résulte nécessairement, pour une époque quelconque, que, de deux choses l'une, ou bien ce système, si indispensable, est donné aux individus par l'humanité collective, ou bien les individus le cherchent isolément et à leurs propres risques.

Si des penseurs isolés viennent à trouver, à force de peine et de travail, les premiers linéaments du système après lequel l'humanité aspire de leur temps, l'humanité adopte ce germe, en le fécondant toutefois de sa propre vie; et il s'ensuit de nouveau que, pendant des siècles, chaque homme venant au monde reçoit du monde la nourriture nécessaire à son âme.

Mais, tant que les penseurs cherchent sans trouver, le scepticisme règne.

Pourtant le besoin d'un système est tellement inhérent, je le répète, à la nature humaine, que les sceptiques eux-

(1) Voy. l'article *Culte* de l'*Encyclopédie Nouvelle*.

mêmes se font un système. Ils s'attachent au doute comme à une affirmation; leur antipathie pour les croyances du passé leur tient lieu de croyances, et, plutôt que de ne pas croire en Dieu, ils diviniseront la matière. Pas de sceptique qui n'ait eu une tendance, pas de sceptique qui ait cultivé le scepticisme pour le scepticisme même.

L'humanité et les individus passent donc alternativement par ces deux phases : tantôt le système est donné aux individus par l'humanité, tantôt les individus sont dans la recherche du système qu'adoptera un jour l'humanité.

Dans le premier cas, ils ont évidemment un système, bien que ce système ne leur appartienne pas en propre, mais leur soit donné. Dans le second, ils en ont encore un, plus ou moins incomplet et erroné, qu'ils se font.

Je défie qu'on me montre dans l'histoire un penseur qui ne soit pas dans l'un ou l'autre de ces deux cas.

Ce que l'on appelle philosophie, et qu'on veut distinguer de la religion, n'est donc véritablement que le supplément de la religion. A chaque penseur, dans les époques religieuses, il faut, pour ainsi dire, ajouter la dose de foi qu'il a prêtée aux croyances de son temps, si l'on veut avoir son système; et, dans les époques de scepticisme, c'est la dose d'incrédulité religieuse du sceptique dont il faut tenir compte. Le sceptique est, dans la formule de l'humanité, une quantité négative; mais demandez à un géomètre si les quantités négatives ne sont pas des quantités. L'humanité chancelait ou se reposait encore dans des croyances embrassant à la fois passé, présent, avenir, Dieu, l'univers, et l'homme; le sceptique vient, qui se met à douter. Vous n'avez pas de système, dites-vous; vous n'affirmez rien; vous ne visez qu'à *une fin domestique et privée;* vous demandez qu'on vous laisse douter en paix. Mais avec quoi doutez-vous, et contre quoi doutez-vous? Ne serait-ce pas avec la raison générale de l'humanité, avec et contre la raison de votre temps? Qui vous a fourni les éléments, la matière et le point d'appui de vos doutes? Est-ce l'humanité, oui ou non? Donc déjà vous doutez par et pour l'humanité. Je dis plus : vous ne doutez pas seulement, vous affirmez; car nier, au fond c'est affirmer;

toute négation résulte implicitement d'un certain sentiment de la vie ; or la vie est toujours positive. On nie parce qu'on voudrait affirmer, parce qu'on affirme intérieurement, alors même que l'idée que l'on voudrait affirmer n'est pas encore trouvée par notre esprit. Toute négation provient d'un sentiment affirmatif, qui cherche sa manifestation. Aussi consultez la tendance du sceptique, plutôt que ses paroles. Il se dit douteur par nature ; c'est précisément que sa nature serait de connaître et d'affirmer. Vous l'appelez un incrédule, et c'est souvent un esprit religieux ; seulement la vieille religion ne peut le satisfaire. Le voilà qui lui-même se proclame follement athée : quelques siècles auparavant il aurait été un des Pères de l'Eglise, et quelques siècles plus tard l'humanité renouvelée le placera peut-être au rang de ses ancêtres religieux.

Donc, même en ne s'occupant dans ses ouvrages que de « douter, niaiser, et fantastiquer, » comme le dit Montaigne de ses propres écrits, tout sceptique a dû sentir où allaient ce doute et ces facéties, et que cette philosophie « domestique et » privée, » ainsi que le dit encore Montaigne avant Diderot, ne s'arrêterait pas à son foyer, et voudrait voyager au large dans le monde. Tout sceptique a senti que sa raison particulière s'adressait, quoi qu'il fît, à la raison générale, roulait dans le cercle de cette raison générale, la supposait et y répondait, ne la combattait que pour la réformer, ne s'en écartait que pour la faire marcher. L'avenir donc, avec un système, était là, pour ainsi dire, qui inspirait l'homme du doute. En tous cas, le passé, du moins, lui servait d'inspirateur, précisément parce que ce passé lui répugnait. Il y a nécessairement un point où l'on ne croit plus aux idées du passé, où l'on ne croit pas non plus aux idées de l'avenir qui sont en germe et en élaboration : ce point, c'est l'époque du scepticisme. En apparence, le sceptique est immobile, n'avance ni ne recule. Mais Leibnitz n'a pas dit vainement : « Le présent, engendré du passé, est gros de l'avenir. » Cette formule est la loi de chaque penseur, comme elle est la loi de l'humanité même et du monde. Le sceptique, donc, vient du passé qui tombe en ruine et va vers l'avenir qui s'élève ; le

sceptique marche, quoi qu'il dise; il se croit immobile, *e pur si muove.* C'est qu'il y a pénétration du mouvement de chaque penseur isolé par le mouvement général de l'humanité.

C'est donc une très fausse manière de juger un philosophe que de ne vouloir faire acception que des matières sur lesquelles il s'est expliqué dans ses écrits, sans aucune comparaison avec un système plus général. La véritable règle pour le bien juger, et pour l'avoir au complet, c'est d'ajouter, dans les époques religieuses, la religion de son temps à sa philosophie; de mettre en parallèle la tendance de ses écrits avec la religion de son temps, dans les époques d'incrédulité. La philosophie roule toujours sur le même terrain que la religion; elle est une religion qui se connaît, ou une religion qui se cherche. Pouvez-vous séparer une œuvre quelconque de l'art, une peinture, une statue, un poëme, de l'époque et de la civilisation qui l'ont enfantée? vous ne le pouvez pas davantage d'une œuvre philosophique. Il y a le reflet de toute une civilisation dans l'œuvre d'un artiste; il y a de même toujours le reflet d'une religion dans l'œuvre d'un philosophe, mais d'une religion en croissance ou d'une religion en décroissance. Ce qui constitue réellement la particularité de chaque philosophe, c'est ce qui reste après comparaison faite de son œuvre avec la religion de son temps. En quoi s'est-il séparé de son temps, en quoi a-t-il fait avancer l'humanité, préparé l'avenir? Sa philosophie est toujours et ne peut pas être autre chose qu'un complément au système général qui régnait alors, ou un supplément provisoire en attendant le système général vers lequel on tendait providentiellement. La valeur véritable du penseur est donc donnée par la balance qu'il faut établir d'une part entre lui et le passé manifesté par son époque, d'autre part entre lui et l'avenir; et comme, à l'extrémité de ces deux termes, on trouve toujours une philosophie complète, un système, une religion en un mot, il s'ensuit que la véritable valeur de tout philosophe est d'avoir eu un système.

Il y a quelques philosophes chez lesquels ces deux termes, philosophie et religion, ne doivent ni s'ajouter ni se balancer, parce que ces deux termes arrivent chez eux à l'identité. Re-

ligion, philosophie, c'est, pour ces hommes rares dans l'humanité, et qui répondent à certaines époques précises, la même chose; car ils n'ont pas d'autre religion que leur *propre* philosophie. Tels nous apparaissent sans contestation dans l'Orient Confucius ou Lao-Tseu, chez les Grecs Pythagore et Platon. Tel encore, malgré les ténèbres de sa légende, celui en qui l'humanité, dans notre Occident, incarna si long-temps la Sagesse divine.

Il y a d'autres philosophes chez lesquels la religion et les croyances morales de leur époque sont le complément de leur philosophie, mais s'y adaptent si naturellement qu'elles semblent ne faire qu'un avec elle, et que leur philosophie est, pour ainsi dire, de même étoffe que la religion de l'humanité de leur temps : tels, par exemple, Descartes, Pascal, Newton, Leibnitz. Ce sont là, comme on dit, des philosophes chrétiens. Ils ont fait pourtant œuvre de penseurs isolés sur une multitude de points, parce que la religion n'avait pas de principes solides qui, sur ces points, dominassent leur génie; mais ils avaient conservé une si grande dose de foi, et avaient si bien compris la beauté du Christianisme, qu'ils s'y soumettaient tout en marchant hardiment vers l'avenir. Ce sont encore là des hommes sublimes, et presque aussi grands que les autres, quoiqu'ils aient eu un moindre rôle.

Enfin, il y a des philosophes chez lesquels la philosophie, ce supplément de la religion quand elle n'est pas la religion même, arrive à une très grande prédominance sur les croyances officielles constituées de leur temps, et pourtant n'arrive encore sur les points les plus essentiels qu'au doute, sans manifestation d'idée positive, vraie, solide, durable. Ceux-là sont encore très systématiques, quoiqu'ils prêchent souvent, comme Montaigne ou Bayle, le scepticisme, comme Diderot ou Voltaire, la liberté de penser, voire même l'éclectisme. Quel siècle, par exemple, a été plus dogmatique, plus audacieusement et à bien des égards plus follement affirmatif sur Dieu, l'homme, et la nature, que le dix-huitième siècle?

C'est ainsi que, quelle que soit la diversité des catégories

de philosophes, et quelque dissentiment qu'il y ait entre eux, depuis les Platon, par exemple, jusqu'aux Voltaire, tous cependant s'accordent en ceci, que tous ont cherché une religion, ou se sont reposés dans une religion. La pensée d'un philosophe, pour être connue et véritablement pesée, doit donc être mesurée à un système religieux; et elle est toujours, explicitement ou non, un système religieux. Si vous ne voyez pas clairement un tel système chez un philosophe, soit parce que dans ses écrits il ne s'est exprimé que sur des questions spéciales, soit parce qu'il a professé ouvertement le scepticisme, cherchez avant ou après lui, et vous trouverez ce qui, ajouté à sa pensée, complète sa pensée, et en fait un système.

Car, je le répète, la philosophie, à tous les instants, a pour but un système général comprenant Dieu, l'homme, et la nature. Si, à un moment donné, ce système existe, tel qu'il convient à l'époque, le penseur adopte et réfléchit ce système, en le modifiant toutefois. Il ne saurait donc, à de pareilles époques, y avoir lieu à aucun éclectisme; le dogmatisme et la foi règnent. Si, au contraire, ce système n'existe pas, l'esprit de chaque penseur y aspire nécessairement. Il n'y a donc pas lieu davantage alors, pour un penseur véritable, à l'éclectisme systématique. Le véritable penseur d'une telle époque sera celui qui marchera hardiment, et pour ainsi dire *per fas et nefas*, à ce but de toute philosophie, un système dogmatique embrassant Dieu, l'homme, et la nature. Entre ces deux évolutions de la pensée organisée et de la pensée en dissolution qui tend à se réorganiser, le pyrrhonisme tient un moment sa place. Mais le pyrrhonisme proprement dit n'est qu'un instant de léthargie, de torpeur et de néant; et quant au scepticisme de bon aloi, il y a toujours une passion, une tendance sous la glace apparente du sceptique. Le scepticisme qui se montre à certaines époques n'est, au fond, qu'une aspiration vers la religion à venir. Cette aspiration n'est pas un système, sans doute; mais elle représente un système, elle équivaut virtuellement à un système; et, pour qui sait voir les choses dans leur germe, elle est tout un système.

Je le répète donc, tout penseur, dans tous les cas, a eu directement ou indirectement un système, ou le besoin d'un système et une tendance systématique bien déterminée : car tout penseur un peu puissant a senti l'identité, au fond, de la religion, de la philosophie, de la morale, de la politique, de l'art, de la science; tout penseur un peu puissant a lié l'idée du présent à celle du passé et de l'avenir. Donc, même en laissant de côté les génies supérieurs, et en ne s'attachant qu'à la multitude des penseurs qui ont place justement dans l'histoire de la philosophie, on a droit d'exiger des uns comme des autres un système, puisé soit dans la religion de leur temps, soit dans leurs propres investigations ; et en effet, il n'est pas un seul penseur un peu notable qui n'ait eu un système, ou qui n'ait appartenu à un système. Donc l'éclectisme pur, l'éclectisme systématique, l'éclectisme pour l'éclectisme, est une chimère.

§ III.

Le problème de la philosophie est toujours nouveau.

Mais cette chimère de l'éclectisme systématique paraîtra bien plus évidente encore, si, de la considération de la subjectivité du philosophe, nous passons à la considération de l'objectivité nécessaire à tout acte de la pensée comme à toute manifestation de la vie.

De même que tout penseur vient, à son époque, avec une individualité qui n'avait pas encore existé, et que chacun apporte sur la terre une innéité nouvelle, de même aussi la nature et l'humanité, ce milieu nécessaire de tout philosophe, varient de siècle en siècle.

Si le philosophe se considère lui-même, il se sent force, et par conséquent, ainsi que nous venons de le remarquer, il n'est nullement porté à s'abdiquer pour se faire éclectique. Et de même, s'il considère la nature et l'humanité de son temps, il les voit différentes de ce qu'elles furent à toute autre épo-

que. Par conséquent, le problème de la philosophie lui apparaît nouveau. Comment ira-t-il donc s'imaginer que toute philosophie est dans les livres?

Il est vrai, il n'y a pas d'âge ni d'époque pour un livre de géométrie. Un géomètre viendra dix siècles après un autre géomètre; il trouvera le livre de son devancier aussi solide et aussi utile, quant aux découvertes qu'il renferme, que le jour où il fut écrit. C'est que l'objet n'a pas changé : la pensée, appliquée à un objet immuable, a pu produire une œuvre immuable. Et pourtant il serait encore vrai de soutenir que la géométrie elle-même ne peut pas se développer indépendamment de ce milieu muable et progressif de la nature extérieure et de l'humanité. Mais enfin l'objet de la géométrie est immuable. L'objet de la philosophie n'est pas immuable, au contraire; car après Dieu, qui est immuable et pourtant éternellement créateur, l'objet de la philosophie est l'homme et la nature, tous deux perpétuellement muables. La philosophie n'est pas une sorte de géométrie fondée sur des abstractions. La philosophie est la science de la vie. Qu'il y ait un certain fonds métaphysique commun à toute philosophie, c'est ce que je suis loin de nier : mais appliquer ce fonds aux diverses situations de l'humanité et l'étendre, voilà le problème éternel de la philosophie. Elle doit donner de la vie des définitions et des expositions qui s'accordent avec les révélations vraies de l'art, de la politique, de la science, de l'industrie, à chaque époque.

Il ne faut donc pas entendre le philosophe comme Pascal entendait le progrès : le même homme avec une sorte de magasin de connaissances amassées les unes sur les autres, le même homme avec un mobilier toujours croissant. Mais il faut l'entendre ainsi : un penseur toujours nouveau.

Il en est des monuments philosophiques comme des monuments d'art ou de législation. Une fois que l'humanité a dépassé l'époque plus ou moins étendue à laquelle ils conviennent, ils cessent d'avoir vie, en ce sens qu'ils ne satisfont plus aux besoins de l'humanité vivante, parce qu'ils ne répondent pas à toutes les manifestations connues de la nature et de l'homme. Comme les monuments de l'art et de la légis-

lation, ils prennent donc place dans les bibliothèques, dans les musées. Ce sont des œuvres du passé, des œuvres qui, pour être belles et admirables en elles-mêmes, n'en sont pas moins frappées d'impuissance, si nous ne les transformons pas en nous, en vertu de notre activité propre et en raison des besoins et du savoir de notre temps. La poésie homérique est admirable, sans doute; mais est-il possible aux hommes de notre siècle de sentir comme les sauvages de l'Iliade? L'âme de Platon plane sur l'humanité, mais les livres de Platon ne résolvent pas les problèmes de notre époque. Dire que la philosophie est terminée, parce qu'il y a eu d'aussi grands génies que Pythagore, Platon, ou Leibnitz, c'est la même chose que dire que l'art est terminé, parce qu'il y a eu les poëmes d'Homère, ou que la législation est terminée, parce qu'il y a eu le droit romain. A chaque moment, tout est fini et tout commence.

Pourquoi, tout fini, tout recommence-t-il en philosophie? C'est que l'humanité est là qui crée elle-même, autrement mais au même titre que les philosophes, et qui présente à leur activité une matière toujours nouvelle, des problèmes toujours nouveaux. J'ai déjà indiqué plus haut, en passant, cette vérité, que la nature et l'humanité ont, indépendamment de l'idée, une virtualité propre qui se mêle à l'idée et concourt ainsi à l'œuvre de la philosophie; mais il nous faut examiner un instant cette vérité de plus près, et en voir les effets.

L'humanité n'est pas seulement un être qui pense, c'est un être qui sent, qui agit, qui vit. L'humanité, donc, n'étant pas seulement une pensée qui se développe, n'est pas uniquement, quant au reste, c'est-à-dire quant à ce qui n'est pas pensée en elle, une matière morte qui reçoit la pensée des philosophes. Elle modifie continuellement cette pensée en la reproduisant objectivement; en sorte que le philosophe est toujours obligé de recommencer ce que j'oserais appeler sa toile de Pénélope. Un changement quelconque ne peut se faire dans la métaphysique sans que l'art, la politique, la science, l'industrie, ne soient par là modifiés : mais réciproquement tout progrès que fait l'humanité en dehors de la méta-

physique, soit dans la connaissance de la nature extérieure, soit dans l'organisation de la vie humaine collective, rend nécessaire un nouveau progrès de la métaphysique. Ce progrès ne se fera peut-être pas tout de suite, il faudra peut-être attendre des siècles pour qu'il se fasse : qu'importe? Les penseurs n'en vont pas moins délaisser peu à peu les anciennes solutions, et, sur la piste que l'humanité leur a indiquée, poursuivre péniblement, à travers les âges, les solutions nouvelles. C'est ainsi, c'est par le mystère de cette dualité, de l'humanité en tant que pensée, et de l'humanité en tant que non-pensée (corps et sentiment), que la philosophie se renouvelle et se rajeunit sans cesse.

Pour expliquer mieux mon idée, qu'on me permette de prendre une comparaison dans le monde physique. Vous jetez une graine dans la terre; cette graine germe, et produit un arbre. Est-ce cette graine seule qui a produit cet arbre? Non, c'est aussi la terre; la graine seule n'aurait rien produit. La terre est donc fertile, féconde, animée, sinon au même titre que la graine, du moins de son propre chef et par elle-même. Et qu'on ne me dise pas que la terre, ou en général les éléments, n'ont fait qu'obéir à la graine, se prêter à ses besoins, prendre son commandement comme des esclaves dociles. Non, car la terre et les éléments peuvent détruire aussi bien que faire fructifier. La terre est donc une force, si la graine en est une. Cela est si vrai, que vous pouvez dire et que vous dites en effet chaque jour que la terre a produit cette plante que vous avez sous les yeux, au lieu de dire que le germe que vous avez déposé dans la terre l'a produite.

Hé bien, l'humanité est fertile et féconde comme cette terre. L'idée déposée au sein de l'humanité ne s'y développe pas uniquement par sa propre puissance; elle s'y développe en vertu de la fécondité, de la vitalité de l'humanité.

Cela étant, jamais l'humanité ne reproduit les idées identiquement comme elles lui sont confiées; elle les fait croître, c'est-à-dire qu'elle leur imprime sa propre virtualité. Ce qui n'était qu'un germe devient une plante en passant dans son sein.

Suivons plus loin notre comparaison. Quand la plante a

germé au sein de la terre, quand sa tige s'est élevée et qu'elle s'est couverte de feuilles, quand elle vit ainsi, développant à la fois en elle et la fécondité de son germe et la fécondité des éléments, l'agriculteur vient qui la cultive, la greffe, l'émonde, la préserve des orages, en savoure les parfums, en recueille les fruits, jusqu'à ce que le moment soit venu d'abattre l'arbre et d'en replanter un autre avec une graine donnée par le premier. Il en est encore de même de l'humanité, des idées, et des philosophes. A un point de vue, les philosophes sont l'humanité même qui se développe, car ils en sont la pensée. A un autre point de vue, ils sont pour ainsi dire extérieurs à l'humanité, parce que l'humanité n'est pas uniquement pensée, et que les autres puissances qui existent en elles sont créatrices et fécondes au même titre que la pensée. D'où il résulte que souvent ils n'ont autre chose à faire que cultiver, émonder ou renverser l'arbre qu'eux-mêmes avaient semé, et qui avait pris racine dans l'humanité.

Ainsi, action et réaction continuelles de l'idée sur ce qui n'est pas l'idée pure, et de ce qui n'est pas l'idée pure sur l'idée. Action de l'idée du philosophe sur l'humanité, et réaction de l'humanité sur l'idée du philosophe; d'où résulte un produit qui participe à la fois du philosophe et de l'humanité, de la virtualité créatrice de l'idée du philosophe et de la virtualité créatrice de l'humanité qui reçoit cette idée. A chaque penseur nouveau, le spectacle est donc changé, le problème de la philosophie se présente sous une face nouvelle.

Par exemple, voilà Platon. Il introduit ou vulgarise en Grèce la métaphysique; il résume suivant le génie grec les idées orientales. Quel est le point culminant de sa philosophie? la théorie de l'Idéal. Voilà donc ce qu'il a appris aux Grecs, et par les Grecs aux Barbares d'Occident: c'est qu'il y a en Dieu un Verbe de Dieu. Hé bien, l'Occident recevra cette idée; mais comment l'Occident la recevra-t-il? Si le monde se faisait platonicien au point précis où en est Platon, c'en serait fini et de la philosophie et du développement du monde. Le monde n'est pas aussi philosophe que Platon; mais il est vivant et créateur. Il va créer quand Platon va mourir; il prend l'idée de Platon, et il en fait le Christianisme. Il incarne le

Verbe en Jésus, la Sophie divine en Jésus, et le Platonisme rentre dans les musées et les bibliothèques. C'est maintenant Jésus et le Christianisme qui vont développer l'humanité, agir sur l'humanité, pousser en avant l'humanité. Et de même l'humanité, un jour, traitera le Christianisme comme elle a traité le Platonisme; elle dépassera cet horizon, le Christianisme ne lui suffira plus; la Genèse de Moïse ne conviendra plus aux disciples de Galilée, et la parole de Jésus, disant: « Rendez à César ce qui est à César; mon royaume n'est pas » de ce monde, » ou bien encore: « Femme, qu'y a-t-il entre » vous et moi? » ne satisfera plus ni les fils des esclaves, ni leurs femmes développées par le Christianisme même. La Bible et l'Évangile iront donc prendre la place qui leur appartient dans le Panthéon du passé. Ainsi l'arbre a été semé au temps de Socrate, il a germé au sein de l'humanité, il est devenu le Christianisme; il a décru à l'époque de la Renaissance, et il a été déraciné au temps de Voltaire. Hé bien, entre ces deux points d'abord, la fin du Polythéisme et le Christianisme, Socrate et Jésus-Christ, tous les penseurs qui apparaîtront successivement dans l'humanité seront, sans exception, sous l'empire de ce travail de destruction et de rénovation qu'accomplit l'humanité; tous concourront ainsi à l'incubation du Christianisme. Et de même, entre ces deux points, la naissance du Christianisme et la fin du Christianisme, Jésus-Christ et Voltaire, tous les penseurs qui apparaîtront successivement dans l'humanité, seront tous sans exception sous l'empire du phénomène produit par la double puissance de la vertu créatrice de l'idée et de la virtualité créatrice de l'humanité, c'est-à-dire le Christianisme. Qu'ils le sachent bien ou qu'ils l'ignorent, tous leurs travaux auront pour objet le développement et ensuite la destruction du Christianisme.

Mais on me demandera: Y a-t-il eu progrès ou rétrogradation quand l'humanité a ainsi anthropomorphisé le Verbe de Platon, et transformé en idolâtrie une vérité métaphysique? Je dis hardiment qu'il y a eu à la fois l'un et l'autre, mais que l'idolâtrie du Christianisme était nécessaire. Je dis plus, je dis qu'il a été de l'essence de la philosophie de se mêler à ce mouvement, et que ceux qui ont fait le Christia-

nisme ont été les vrais comme ils ont été presque les seuls philosophes de leur temps.

En effet, que faisait Platon pour l'unification du genre humain? Sa métaphysique du Verbe et des idées typiques faisait-elle qu'il n'y eût plus de Grecs et de Barbares, de citoyens et d'esclaves? Socrate, son maître, n'était-il pas mort pour avoir nié les dieux du Paganisme? Pourquoi donc ces dieux coupables de la mort du philosophe survivaient-ils après les œuvres de Platon? Et que firent les sophistes que Platon laissa après lui dans l'Académie? Ils ne firent rien pour l'avancement de sa doctrine; et si l'on ne comprenait pas qu'ils achevèrent du moins, par le doute et le scepticisme, la destruction du monde païen, il faudrait dire qu'ils déshonorèrent la pensée. Que restait-il donc à faire après Platon, je le demande encore? Était-ce de penser, toujours de penser qu'il s'agissait? Non, c'était d'aimer, de sentir, de pratiquer. Il fallait détruire ces dieux dont les prêtres avaient condamné Socrate; il fallait montrer que l'Idéal, le Verbe de Dieu, était un Dieu supérieur à ces faux dieux; il fallait unir les Grecs et les Barbares; il fallait détruire l'esclavage. C'est ce que ne firent pas les premiers disciples de Platon, tout occupés qu'ils étaient uniquement de penser; et c'est ce que fit, instinctivement pour ainsi dire, l'humanité. Après Platon, donc, le devoir de tout penseur était d'employer la pensée à développer le sentiment et la charité, le devoir de tout penseur était de seconder l'humanité dans sa gestation des idées de Socrate et de Platon. Qui fut donc philosophe, une fois Jésus venu? Ce furent ceux qui poussèrent en avant la science de la vie, c'est-à-dire ceux qui développèrent l'amour, la charité, qui pensèrent mais qui aimèrent, qui voulurent la réalisation de la théorie de Platon, ceux en un mot qui dirent: « S'il y a en Dieu un Verbe de Dieu, il doit sauver le monde, il est le Sauveur effectif du monde, » et qui adorèrent ce Sauveur.

Aussi quel est le pédant qui oserait dire que les Pères de l'Église, ces penseurs si profonds, depuis S. Paul jusqu'à S. Augustin, ne tiennent pas bien leur place dans l'histoire de la philosophie?

§ IV.

Suivant les époques, les philosophes font ou défont les religions.

Ainsi la philosophie accompagne la vie de l'humanité, se développe avec elle, et par conséquent n'est jamais terminée. Virtuellement la philosophie est toujours une religion ; mais tantôt c'est une religion faite qui se continue, tantôt c'est une religion nouvelle qui se fait. Tantôt c'est la pensée du philosophe qui, adoptée par l'humanité et vivifiée par elle, se verse pour ainsi dire dans les individus ; tantôt c'est la pensée individuelle qui aspire à une systématisation et à une réalisation que l'avenir seul a le droit de manifester.

On a voulu distinguer dans l'humanité des époques critiques et des époques organiques. Nous n'admettons pas cette distinction. Pas d'idée qui soit purement critique ; toute négation, comme nous l'avons dit, tend à une affirmation, et la suppose virtuellement. Donc point de schisme aussi profond dans l'humanité que celui qui existerait entre des révélateurs d'un côté et des destructeurs de l'autre. Les révélateurs, comme on les nomme, ont précisément pour ancêtres les destructeurs qui les ont précédés, et leurs idées organiques étaient au moins virtuellement pressenties par les sceptiques et les incrédules qui leur ont frayé la route à travers les ruines du passé.

Mais si nous n'admettons pas d'époques critiques et d'époques organiques dans un sens absolu, nous ne voulons pas non plus qu'on fasse descendre de leur haut rang tous les hommes religieux qui ont présidé aux destinées de l'humanité, pour en faire des espèces d'imbéciles et de superstitieux, et pour oser dire de Jésus, de S. Paul, et de tant d'autres : « Ceux-là ne furent pas des philosophes ! »

Ceux-là aussi furent des philosophes, soyez-en sûrs, et des plus grands ; car ils répondent, dans l'histoire, à un moment solennel, celui où, après s'être long-temps cherchée pour

ainsi dire, et après avoir mûri sourdement, l'idée pure s'unit à l'humanité, et s'incarne en elle pour la renouveler. Ceux-là sont donc des philosophes qui, aidés de l'humanité, comme Jésus le fut de ses pauvres apôtres, exaltent la philosophie et la font régner sur la terre.

Arrêtons-nous un moment sur cette dernière considération que, suivant les époques, les philosophes font ou défont les religions. Car ce que je viens de dire qu'on n'oserait pas faire, c'est-à-dire exclure de la philosophie, comme indignes de siéger avec les philosophes, ou au moins comme étant d'une autre espèce qu'eux, les grands hommes religieux de tous les temps, on le fait pourtant assez volontiers, il faut en convenir; et même il s'est trouvé des faiseurs d'abstraction qui ont soutenu, au nom de la psychologie, qu'il y avait une différence spécifique absolue entre la religion et la philosophie. N'écoutons pas ces gens qui voudraient faire de la philosophie je ne sais quelle petite science particulière dont je ne vois pas précisément l'objet.

Un philosophe, je le répète, est un homme qui travaille à faire ou a défaire une religion, et, dans le second cas, qui ne défait une religion que parce qu'il en pressent, plus ou moins vaguement, une autre. Je défie que l'on me trouve une autre définition commune à la fois à cette multitude de penseurs que l'on appelle philosophes; et, en revanche, je ne serais pas embarrassé de démontrer, l'histoire en main, que cette définition convient à tous, sans aucune exception (1).

Mais, cela étant, par quelle singulière aberration d'esprit exclut-on ordinairement de l'histoire de la philosophie, et range-t-on dans une autre catégorie que les philosophes, les

(1) Ouvrez le *Manuel de l'histoire de la philosophie* de Tennemann, publié par M. Cousin. Avant de classer historiquement les philosophes, Tennemann se demande ce que c'est qu'un philosophe: « L'homme, dit-il, aspire nécessairement à une science des princi- » pes derniers et des lois dernières de la nature et de la liberté, ainsi » que de leurs rapports réciproques. » Les termes de cette définition ne sont pas clairs, mais le sens est manifeste; et que disons-nous d'autre?

grands hommes qui ont fait les religions ou qui les ont accrues et soutenues? Pourquoi, dans le langage vulgaire, appelle-t-on Leibnitz, par exemple, un philosophe, et ne veut-on pas voir un philosophe dans S. Paul? Il y a de cela une raison bien simple, et qui se rapporte admirablement à ce que nous venons d'établir. Si vous faites cette distinction, ce n'est pas, certes, que S. Paul ne soit, comme Leibnitz, un philosophe; mais c'est que vous, qui les contemplez tous deux et qui les nommez, vous appartenez nécessairement par votre tendance au passé ou à l'avenir, au Christianisme ou à la Philosophie qui remplacera le Christianisme. Or si vous êtes encore chrétien, S. Paul vous apparaîtra un tel philosophe, que ce sera pour vous plus qu'un homme; ce sera à la fois un inspiré et un prédestiné, un *saint;* tandis que Leibnitz, étant venu long-temps après que le grand œuvre était accompli, ne sera pour vous qu'un simple mortel, un philosophe. Et, réciproquement, si votre tendance est pour l'avenir, vous reconnaîtrez bien dans S. Paul un profond penseur, mais vous ne lui pardonnerez pas d'avoir contribué à fonder le Christianisme.

L'observateur qui juge les penseurs et qui les nomme est, en effet, comme le penseur lui-même et au même titre, suspendu entre le passé et l'avenir, entre un système et un autre. Nous ressemblons tous aux astronomes qui, en même temps qu'ils contemplent les corps célestes en mouvement, sont eux-mêmes en mouvement sur leur observatoire, la terre, qui les emporte avec elle dans l'espace.

« Mais, direz-vous en vous mettant au point de vue de l'avenir, S. Paul s'est trompé, gravement trompé. Il a tellement désiré la résurrection, qu'il s'est imaginé que Dieu avait commencé en Jésus le miracle de la résurrection et de la vie éternelle, et que ce miracle allait arriver aussi pour lui S. Paul et pour tous les hommes; de là son Christianisme. Sa philosophie reposait donc sur une erreur. »

Et moi, je vous demande : Leibnitz ne s'est-il pas trompé aussi, et gravement trompé, puisqu'il a cru d'après et par S. Paul? S. Paul est venu au commencement du Christianisme, Leibnitz à la fin : voilà toute la différence. Mais si

le dernier est philosophe, l'autre l'est aussi; car Leibnitz a-t-il rejeté S. Paul? Leibnitz ne s'est-il pas, au contraire, rattaché à S. Paul, en ce sens que Leibnitz est resté uni au système général du Christianisme? Donc ces deux penseurs, éloignés l'un de l'autre par tant de siècles, ont eu tous deux un certain ciel commun de leur esprit, si je puis parler ainsi. Or, je l'ai dit plus haut, c'est ce ciel qui constitue réellement le philosophe, par la raison, je le répète encore, que l'esprit humain aspire nécessairement à une religion aussi naturellement que les fleuves vont à la mer. Donc, la philosophie dans Leibnitz étant inséparable de la religion, la religion dans S. Paul est également inséparable de la philosophie. Donc la philosophie n'est pas autre chose, en définitive, que ce que chacun de nous prend de religion en passant sur la terre.

Spinoza comparait tous les êtres à des bouteilles plongées dans l'océan, qui délimiteraient chacune, en apparence, par leur capacité, une partie de cet océan, mais n'en distrairaient rien dans un sens absolu. J'aimerais mieux comparer chaque esprit à une glace qui réfléchit obscurément, c'est à-dire d'une façon incomplète et avec certaines ténèbres nécessaires, l'océan de la vie, passé, présent, avenir, ciel et terre; et en effet nous ne sommes pas uniquement des parties d'un grand tout, mais il y a dans la vie un mystère de pénétration qui fait que nous sommes à la fois tout et partie. Mais peu importe la justesse de la comparaison : toujours est-il que, de même que cette bouteille qui nage dans l'océan, l'esprit de tout penseur appartient à un océan tout entier; de même que cette glace qui réfléchit partiellement la totalité des choses, l'esprit de tout penseur réfléchit d'une façon plus ou moins incomplète, c'est-à-dire avec plus ou moins de ténèbres et par conséquent d'erreur, un système tout entier de religion dont la manifestation appartient au passé ou à l'avenir. Il n'y a donc pas plus à distinguer dans Leibnitz, par exemple, la forme philosophique du fond religieux, qu'il n'y a à distinguer dans S. Paul la forme religieuse du fond philosophique. S. Paul croit à la vie future, et il en conclut la résurrection. Leibnitz croit, comme chrétien, à l'oracle de la résurrection,

et il en conclut la vie future d'une façon plus idéale. Voilà deux termes extrêmes du Christianisme ; mais le fond est le même. La totalité de l'idée est la même pour S. Paul et pour Leibnitz ; seulement les deux parties ou plutôt les deux faces de l'idée sont dans un ordre inverse. Pour S. Paul, la croyance philosophique de la vie future a précédé la croyance au miracle de l'homme typique ressuscité, au miracle de Jésus. Pour Leibnitz, né au sein du Christianisme, c'est la croyance en Jésus qui a servi, pour ainsi dire, et de source et de lit à l'idée d'une force qui persiste et se développe dans la vie éternelle. Et regardez enfin que cela est si vrai, que S. Paul lui-même, le philosophe S. Paul avait pris son sentiment de la vie future à la source du pharisaïsme, où régnaient, long-temps avant Jésus, les idées de résurrection corporelle. Ainsi S. Paul est même tout-à-fait dans le cas de Leibnitz. La religion du pharisaïsme a engendré chez lui la foi philosophique à la vie éternelle, qui a produit la religion de Jésus ressuscité.

Je me résume sur ce point, et je dis que tout philosophe appartient à une religion ; d'où il suit qu'il est souverainement absurde d'exclure de la philosophie les fondateurs mêmes des religions. La différence des époques fait toute la différence. Tous les penseurs ont été inspirés par l'humanité antérieure et par les besoins de l'humanité de leur temps ; tous ont travaillé, avec un instinct plus ou moins mystérieux à eux-mêmes, mais pourtant senti en eux, à la culture de cet arbre qui sans cesse se développe et forme l'humanité. Les uns, il est vrai, sont venus au moment où le germe d'une religion était déposé dans la terre, d'autres au moment où sa tige commençait à paraître, d'autres au moment où l'arbre donnait des fleurs et des fruits, d'autres quand il fallait l'abattre pour le renouveler. Ils ont tous concouru au même labeur par des œuvres diverses. Ils ont tous concouru d'une manière finie à une œuvre qui se continuait après eux, de même qu'elle était commencée avant eux. Ils ont travaillé diversement sans doute, et se sont montrés sous des apparences différentes ; mais ils poursuivaient le même but, et il est impossible de distinguer entre eux deux

caractères essentiellement distincts, et de dire d'une manière absolue : Il y a deux espèces; voici les saints, voici les philosophes.

§ V.

Il est impossible de séparer la religion et la philosophie.

Mais peut-être on m'objectera ce que j'ai avancé tout-à-l'heure, que l'humanité entrait pour sa part dans le travail des philosophes, indépendamment de l'idée pure.

« La différence entre les philosophes et les saints, me dira-t-on, ne viendrait-elle pas de ce que les hommes religieux sont mus par le sentiment, comme le vulgaire, comme l'humanité, tandis que les philosophes sont consacrés uniquement au culte austère de la pensée? Vous venez de dire qu'outre l'idée pure, il y avait dans l'humanité le sentiment. Ne serait-ce pas cet élément appartenant spécialement à l'humanité, en tant qu'elle n'est pas pure pensée, qui donnerait la différence entre le philosophe et ce qui n'est pas le philosophe? Le philosophe, c'est l'abstraction pensée; ce qui dans l'humanité n'est pas le philosophe, c'est le sentiment. Vous venez vous-même d'admettre cette distinction, puisque vous venez de montrer que le développement toujours nouveau de la philosophie tenait à ce que l'humanité ne reproduisait pas, sans la modifier, la pensée des philosophes, mais qu'elle la modifiait en vertu du sentiment qui vit en elle, indépendamment de la pensée pure. »

J'admets l'objection : mais quelle conséquence en tirer? Les philosophes sont-ils, oui ou non, des hommes? vivent-ils ou ne vivent-ils pas dans un certain milieu, dans un certain temps, dans un certain pays? Donc ils ne sont jamais idée pure.

Le philosophe tient à l'humanité par le sentiment, comme l'humanité tient au philosophe par l'idée.

L'humanité n'étant pas uniquement pensée, le philosophe

non plus n'est pas uniquement pensée, puisqu'il fait partie de l'espèce humaine.

Or, n'étant pas uniquement pensée, il est sentiment comme l'humanité.

L'humanité, en tant que sentiment, se communique donc à lui qui est aussi sentiment; et de cette inspiration naît en lui la pensée, mais la pensée entée sur un sentiment.

Et réciproquement, de cette pensée communiquée à l'humanité, parce qu'elle aussi est pensée, naît le sentiment; mais le sentiment enté sur une pensée, lequel fleurit et se développe ensuite dans l'art, la politique, la science, la législation, l'industrie, etc.

Fleuve éternel, la vie circule et revient perpétuellement à sa source; elle circule par le sentiment dans les individus, où elle produit la pensée, et revient par la pensée à sa source, l'humanité, fille de Dieu.

On peut donc bien distinguer, par une abstraction, l'élément pensée; mais immédiatement après l'avoir reconnu, il faut reconnaître aussi qu'il ne peut vivre et se manifester que dans un milieu, qui est l'humanité. Donc toujours l'idée pure, dans chaque penseur, est affectée d'une certaine forme provenant de l'humanité, donnée par l'humanité, forme *qui est toujours une erreur*, si on la considère par rapport aux formes successives qui la remplaceront un jour;

§ VI.

Suite.

Mais *qui n'est pas une erreur*, si on la considère par rapport à l'œuvre qu'accomplit l'humanité à un moment donné du temps; qui n'en est même pas une quant à Dieu; qui n'en est une, en un mot, que par rapport aux positions ultérieures que l humanité emportée dans le temps occupera un jour dans ce temps.

Je disais plus haut que la philosophie était la quantité de religion que nous prenions en passant sur la terre. Je dirais

volontiers maintenant que la philosophie ou la religion est la quantité de vérité absolue que nous nous assimilons sous la forme de vérité relative.

Or quelle a été la vérité relative de la philosophie au temps de S. Paul, au temps de S. Augustin, au temps même de Luther, de Pascal, de Descartes, et de Leibnitz? C'est que l'Idéal entrevu par Platon, le Verbe de Dieu, avait apparu sur la terre. Tout philosophe, antérieurement à Platon, avait cru, ainsi que l'humanité tout entière, à des dieux multiples qui s'incarnaient. Comment donc vouliez-vous qu'après Platon le philosophe ne crût pas à l'incarnation de l'Idéal, s'il croyait vraiment à la distinction du Verbe en Dieu?

Donc la pensée de Platon tendait à prendre cette forme erronée, quand le moment serait venu pour cette pensée d'être comprise et vraiment mûre.

Mais je vais plus loin même, et je dis que cette idée de l'incarnation divine en Jésus n'était pas une erreur. Ce n'était pas non plus, certes, une vérité absolue : c'était une vérité relative. L'esprit humain, je le répète, n'aperçoit jamais la vérité qu'avec des ténèbres; il est donc obligé de bégayer comme l'enfant avant de parler, d'entrevoir avant de voir, de sentir et de comprendre confusément avant de sentir et de comprendre clairement. Mais bégayer c'est déjà parler, entrevoir c'est déjà voir, comprendre confusément c'est déjà comprendre.

Si donc on me posait la question : Jésus a-t-il été l'incarnation du Verbe de Dieu, oui ou non?

Je répondrais : Oui et non; car, dans cet ordre de vérités, oui et non ne sont pas contradictoires.

Oui, dirais-je, car nous sommes tous fils de Dieu, Dieu est en nous tous : *in Deo vivimus, et movemur, et sumus.* Oui, dirais-je encore; car l'idée de Platon est vraie, il y a en Dieu un Verbe de Dieu. Or, s'il y a en Dieu un Verbe créateur, il doit agir, il doit créer en nous; si ce Verbe conduit l'humanité, il faut bien qu'il se manifeste. Il s'est donc manifesté en Jésus, et il a pris une possession nouvelle de l'humanité en commençant par Jésus. Cela a été un grand, un solennel moment dans la création successive de l'humanité. Il fallait

bien en effet qu'il y eût un homme qui, le premier de tous, réalisât en lui et s'appliquât cette sublime doctrine. Cet homme, ce fut Jésus. En nous reportant donc aux desseins de Dieu, et aux résolutions de sa providence dans le gouvernement du monde, il faut dire que Jésus fut, parmi tous les fils de Dieu que renfermait l'Occident, son fils chéri par excellence. Il fut, comme disent quelquefois les Pères, le Prométhée qui anima du feu divin nos statues d'argile. Il nous donna le mouvement, l'initiation, la vie. Oui, la vie spirituelle nous est venue par lui; il a donc été réellement, et non par une fiction, par une comparaison, le Sauveur de nos âmes. Si nous sommes aujourd'hui ce que nous sommes, nous le lui devons. Il est vrai que nous ne le devons pas qu'à lui seul. Il avait été précédé, non pas seulement par une foule d'hommes religieux en Orient, que l'Orient, également séduit, a pris aussi pour des révélateurs, mais dans l'Occident même, par Pythagore, par Socrate, et par une multitude d'autres sages.

L'erreur a donc été uniquement de prendre pour un cas tout-à-fait particulier et anormal ce qui n'était qu'un fait plus général.

Il n'y a rien là de plus embarrassant pour nous aujourd'hui, que dans ce qui est arrivé si souvent pour l'invention de toutes les grandes choses, de toutes les grandes découvertes. Elles ont été, la plupart du temps, faites plusieurs fois; et de là il est résulté des contestations, des disputes, des sectes; chaque inventeur a eu ses partisans exclusifs qui l'ont exalté, et souvent au détriment de ses rivaux. Mais de ce que l'imprimerie, par exemple, était connue de temps immémorial à la Chine, s'ensuit-il que Guttemberg ne soit pas le premier Européen qui ait eu cette sublime idée? et à sa suite l'Europe n'en a-t-elle pas fait, pour les destinées de l'humanité, un plus grand usage que les Chinois? Colomb trouve le Nouveau-Monde : en a-t-il moins de mérite, parce qu'on démontre aujourd'hui qu'il avait été précédé et guidé dans ses recherches? Newton et Leibnitz crurent, chacun de leur côté, avoir inventé le calcul de l'infini : en sont-ils moins inventeurs et moins grands, parce qu'ils se rencontrèrent en même temps dans cette invention?

Donc, en définitive, l'idée de Jésus fils de Dieu est vraie, même philosophiquement. Elle est vraie en soi, vraie par rapport aux desseins de Dieu et à son gouvernement du monde. Elle n'est fausse qu'en ce sens que nous pouvons aujourd'hui, plus avancés que nous sommes, lui donner une autre forme, et dire : Nous sommes tous fils de Dieu, et l'Idéal divin peut s'incarner dans tous les hommes. Nous sommes ainsi passés d'une proposition particulière à une proposition plus générale. Voilà le caractère de toute vérité relative.

Mais la gloire d'avoir été le messie, le messie véritable, reste à Jésus. L'effet a été produit, l'initiation a été donnée, et c'est lui qui l'a donnée. Tous les siècles peuvent venir battre au pied de sa croix, jamais l'homme ne passera sans respect auprès de ce gibet qui a été pendant tant de siècles le phare de l'humanité.

Mais, direz-vous, si Platon n'avait pas vu la conséquence de son idée, du moins la portion de vérité qu'il avait vue était chez lui sans mélange d'erreur : lui, il était purement philosophe, il ne donnait pas de forme à son idée, il cherchait la vérité absolue, il ne tomba pas dans la superstition où l'on tomba plus tard.

Cela est vrai; mais ne me demandez pas de vous dire dans combien d'autres superstitions tomba Platon!

Mais enfin plus tard, direz-vous, beaucoup plus tard, on a cessé de croire à ce miracle, à cette incarnation; on a donc possédé plus tard la vérité sans mélange d'erreur.

Non, pas davantage. Il y a encore eu une vérité relative, et, comme l'autre, cette vérité relative a été une erreur.

En effet, après avoir connu et développé en elle la vie spirituelle, la vie du *moi*, l'humanité devait tendre à développer la vie humaine collective, la vie du *nous*. Mais cette œuvre n'était pas accomplissable du temps de Jésus, ni même pendant bien des siècles après lui. Le monde extérieur, la nature proprement dite, n'était pas encore assez soumise à l'homme, assez obéissante à l'homme, pour que l'humanité pût s'organiser pacifiquement sur la terre. Jésus le comprit bien, quand il dit dans son aspiration immense vers l'avenir : « Mon

» royaume n'est pas encore de ce temps. » De là la tendance monastique que prit le Christianisme. Les chrétiens délaissèrent le monde, et cultivèrent la vie du *moi*, dans la solitude, en présence de Dieu. La vie humaine collective fut abandonnée à César, c'est-à-dire à l'instinct, à la passion, au destin. Un jour, enfin, après bien des siècles, l'homme, développé par le Christianisme, reporta ses regards sur la nature extérieure, par une sorte de révélation, dont l'effet indirect a déjà été et sera de plus en plus de nous mieux régler dans la voie même de la vie du *moi* et du *nous*. C'est que l'humanité, en suivant la voie ascétique du Christianisme, avait épuisé jusqu'à ses dernières limites la portion de vérité universelle qu'elle possédait. Il fallait donc se replonger dans la nature, dans la connaissance du monde extérieur, dans la vie hors de nous, pour pouvoir ensuite faire faire un nouveau progrès à la vie humaine. C'est là ce qui a été accompli depuis trois siècles. Mais ce nouveau progrès a engendré, sous le nom de science et de philosophie, une sorte de religion, qui, pour posséder une certaine mesure de vérité, n'en a pas moins affecté une forme erronée, aussi erronée que le Christianisme dans sa forme. On a nié le Christianisme, mais pour lui substituer je ne sais quel aveugle naturalisme. Vers le seizième siècle, en effet, on a commencé à comprendre que la nature avait des lois générales, et qu'une multitude de prétendus miracles rentraient dans ces lois générales. On s'est donc éloigné pour jamais des antiques superstitions; on a rejeté comme un blasphème la dernière des idolâtries fondées sur un renversement des lois naturelles; on a cru glorifier Dieu en cela, et on l'a glorifié en effet. Mais voyez à quel prix cette portion de la vérité absolue a été acquise. Quand on a cessé de croire au miracle dans la nature, on s'est plongé dans une véritable idolâtrie de la nature elle-même, aussi grossière que l'idée du miracle. Car n'a-t-on pas alors tendu, comme par une nécessité fatale, vers l'hypothèse du matérialisme? n'a-t-on pas cru à cette hypothèse? n'est-elle pas devenue la vérité relative de cette époque? Tel philosophe donc n'a pas voulu croire en Dieu, ne voulant pas croire au miracle; mais il a cru à la matière, et il a donné à la matière des propriétés divines. Il n'a plus voulu sentir Dieu en lui ni dans

l'humanité, et il s'est fait une religion de la nature et de la matière. Ainsi, d'un côté, il ne voulait croire qu'à la matière, c'est-à-dire à des atomes conçus comme doués uniquement d'étendue et de mouvement; et, d'un autre côté, il donait libéralement cette matière de la force vive, de la spontanéité, de l'intelligence, qu'il refusait à Dieu, et que dans son aveuglement il se refusait presque à lui-même. L'erreur du matérialisme n'est-elle pas aussi capitale que l'erreur du Christianisme?

Nous en sommes aujourd'hui à chercher les conséquences de ces deux mouvements généraux de l'humanité, à chercher la vérité relative de notre époque.

Ou plutôt cette vérité relative est déjà formulée. Au lieu du miracle qui sauvait l'humanité par l'intervention spéciale de Dieu lui-même, accomplie une seule fois et dans un seul homme, nous avons commencé à croire à une création continue de Dieu dans l'humanité, et nous en sommes venus à dire: L'espèce humaine est perfectible. Et, d'un autre côté, le retour vers la nature et la matière nous ayant fait apercevoir et connaître jusqu'à un certain point la vie propre de la nature et la spontanéité qui est en elle, nous avons reporté le même sentiment sur la nature, et nous nous sommes dit: La nature aussi est muable et dans un changement, non pas seulement perpétuel, mais progressif. De là à concevoir une création incessante de Dieu au sein de la nature, il n'y avait qu'un pas. Et de là à lier la perfectibilité de l'homme à la perfectibilité de la nature, il n'y avait encore qu'un pas. C'est ainsi que, par ces deux voies, par ces deux mouvements successifs du spiritualisme et du matérialisme, nous sommes arrivés à l'idée de progrès et de perfectibilité; idée féconde, sortie de toute l'ère moderne, et qui renferme en elle une multitude de conséquences. Le monde, après l'avoir portée dans son sein, commence déjà à marcher à sa lumière. Suivons donc cette idée; car cette idée est la plus grande manifestation que l'esprit humain ait encore trouvée comme idée. Mais soyons sûrs que ce n'est là encore qu'une vérité relative, et qu'appliquée au passé, à l'avenir, elle donnera à nos descendants des fruits inattendus: dans l'histoire, une tradition que nous commençons à peine à soupçonner; dans l'avenir,

devenu le présent, une société nouvelle; dans la nature extérieure, une demeure digne de l'homme régénéré; et dans la vie du moi, un nouveau ciel, une nouvelle religion, une nouvelle conscience; un nouvel univers, en un mot, et un nouvel homme.

C'est ainsi, je le répète, que nous ne possédons jamais la vérité que dans une certaine mesure et sous des voiles, ce qui n'empêche pas que nous ne possédions la vérité.

La pensée a toujours une forme, et cette forme recèle toujours des ténèbres.

Et ces ténèbres, cette forme, cette erreur nécessaire, est aussi bien le partage de ce qu'on appelle la philosophie que de ce qu'on nomme la religion; car la forme s'attache à la pensée même de tout philosophe, et la forme est une condition fatale, une donnée nécessaire de l'époque, une formule du temps : en sorte que réellement jamais philosophe n'a exposé un système qui ne soit une erreur; en ce sens que l'humanité, plus avancée dans sa course, a vu ou verra que la forme de la pensée de ce philosophe était incomplète, et par conséquent fausse.

Donc, de toute façon, et pour revenir à notre sujet, il est tout-à-fait impossible, je le répète, de séparer la philosophie et la religion, de même qu'il est absurde d'éliminer de la catégorie des philosophes les hommes qui ont contribué à fonder les religions, ou qui les ont développées et défendues. Les philosophes et les fondateurs de religions sont de même espèce, de même nature. Ils occupent seulement des places différentes dans la chaîne de l'esprit humain, places qui ont été la conséquence des phases différentes par lesquelles a dû passer l'esprit humain.

§ VII.

Unité de l'esprit humain.

J'avoue que cette identité de but et de nature que j'établis entre les philosophes et les hommes religieux de tous les siè-

cles va au renversement de toutes les petites religions partielles que l'on est dans l'habitude de se faire. Nulle différence spécifique entre les penseurs : les philosophes qu'on regarde comme les plus irréligieux, et les philosophes les plus religieux, se trouvent être de la même famille ; ils ont contribué à la même œuvre, la culture et le développement de l'esprit humain à travers le temps et l'espace. Ils ne sont pas, comme on se l'imagine, séparés et pour ainsi dire emprisonnés et claquemurés, loin les uns des autres, dans des espèces de cellules ou de prisons. A plus forte raison ne sont-ils pas, comme on se l'imagine encore, et comme ils l'ont cru trop souvent eux-mêmes, fondamentalement ennemis.

Mais, me dira-t-on, comment voulez-vous que cette vue de l'unité qui relie tous les esprits n'engendre pas le scepticisme? Quel mérite et quelle utilité y a-t-il à être S. Paul, s'il y a mérite et utilité à être Voltaire? et comment serai-je uni de cœur à S. Paul, si j'ai quelque sympathie et quelque admiration pour Voltaire? Et réciproquement, si j'appartiens de cœur à la philosophie des derniers siècles, comment voulez-vous que je prenne le Christianisme pour une philosophie, puisqu'il a fallu le combattre et le terrasser? De quelle religion voulez-vous donc que je sois ? Il faut que je sois d'une certaine religion, ou que je sois indifférent sur toutes.

Soyez, dirai-je, soyez avant tout de la religion de la fraternité humaine, et acceptez les conséquences d'une idée incontestablement acquise aujourd'hui à l'esprit humain. Que signifie cette fraternité humaine dont on parle tant ? Ne sommes-nous pas habitués à nous dire frères? N'est-ce pas là, dit-on, la révélation que Jésus principalement apporta parmi les hommes? Quel raisonnement général faisons-nous où, soit implicitement, soit explicitement, ce principe de l'amour mutuel, de la charité, de la fraternité, n'intervienne? Comprenez donc le sens de ce mot profond, Fraternité. Apparemment, il est fondé, ce mot, sur quelque chose ; et sur quoi peut-il être fondé, sinon sur le lien nécessaire et la communion nécessaire des esprits? Vous dites que les hommes sont frères ; et vous ne voudriez pas voir venir le jour où cette fraternité prendra un nouveau sens, une nouvelle application !

Vous voudriez que, les hommes étant tous frères, tous les esprits fussent pourtant ennemis, et non frères! Vous voudriez que la paix régnât entre les hommes, et ne régnât pas entre les esprits! Vous dites que rien n'est plus incontestable que ce principe : « Tous les hommes sont frères. » Mais si cela est, tous les grands esprits qui ont paru dans l'humanité sont frères, tous sont unis, tous ne forment qu'une famille. Autrement cette prétendue fraternité dont vous parlez n'a pas de sens. Qu'importent ou les siècles ou les années qui les séparent? Dans le même siècle, dans le même temps, au même instant, les hommes sont assurément bien séparés les uns des autres, bien distants, bien différents d'intérêts et de pensées. Vous dites cependant que nous devons cultiver la fraternité, que c'est là notre premier devoir. Ainsi nous resterons divers, ayant chacun notre individualité, et cependant nous serons frères. Eh! pourquoi, je le demande, la même fraternité ne se ferait-elle pas sentir entre les penseurs de tous les siècles? Il est temps que la république des esprits s'établisse, c'est-à-dire que l'on sente la solidarité réciproque des hommes à travers le temps et l'espace. Les idées de monarchie et d'individualisme ont trop long-temps régné. On se représentait la pensée comme un domaine qui appartenait à un homme et ne pouvait appartenir qu'à un seul. Chimère! illusion! la pensée est à tous; elle ne saurait appartenir à un seul. C'est comme l'air qui est à tous; c'est comme un fleuve qui passe dans votre champ, parce qu'il a coulé auparavant dans une multitude d'autres champs.

Eh! quel mal, je le répète, peut-il donc résulter de cette vue de l'unité de l'esprit humain dans le développement successif des idées? Il me semble au contraire que c'est le chaos que la confusion qui règne aujourd'hui dans la tradition du genre humain.

Jésus, dans cette prière que tant de générations ont répétée pendant tant de siècles après lui, disait : « Seigneur, Père éternel des choses, faites que l'harmonie qui règne dans les cieux règne aussi sur la terre! » Or quelle est cette harmonie qui règne dans les cieux? Les astres ne pèsent-ils pas les uns sur les autres, et n'est-ce pas de leur mutuelle action que

résulte l'harmonie céleste? Nous avons eu la guerre jusqu'ici sur la terre; nous avons eu, non pas l'équilibre résultant d'une mutuelle action, d'une influence réciproque, pareille à celle des astres, mais la guerre. Les hommes ont été en guerre avec les hommes, les familles avec les familles, les nations avec les nations : et de même les esprits ont été en guerre avec les esprits, les écoles avec les écoles, les religions avec les religions; et au sein de toutes ces guerres, une guerre incessante, résultat de toutes les autres, et qui les résume toutes, a été la guerre de ce qu'on a appelé la philosophie et de ce qu'on a appelé la religion.

Mais ne pourrons-nous donc jamais transformer cette guerre en paix par la conquête de cette vérité, que les esprits sont nécessaires les uns aux autres, qu'ils pèsent, comme les astres, les uns sur les autres, mais que de là doit résulter l'harmonie, et non la guerre?

Or, si les esprits sont nécessaires les uns aux autres, ils l'ont donc toujours été. Et si, dans le passé, la liberté, la fraternité des esprits n'existait pas, si elle n'était ni reconnue en droit, ni établie en fait, si elle n'existe pas même aujourd'hui, si la race humaine est encore divisée en tyrans et en esclaves, il a dû s'ensuivre la guerre.

Cela nous donne à la fois la raison et de la guerre qui a existé et qui existe encore entre les esprits, et de l'harmonie qui doit un jour remplacer cette guerre.

La guerre existait : est venu Jésus qui a prêché la doctrine de la fraternité, la doctrine de la *communion*, la doctrine qui unit ensemble en Dieu tous les hommes comme membres d'un même corps : *Unum corpus, et unus spiritus; unus Deus et pater omnium, qui est super omnes, et per omnia, et in omnibus nobis* (Ephes.). N'est-ce pas là, je le demande, la doctrine de S. Paul, le grand interprète de Jésus? n'est-ce pas la doctrine de tous les Pères du Christianisme? n'est-ce pas la doctrine renfermée dans ce mot de l'Evangile : *Vous êtes tous frères;* ce qui n'a de sens qu'en s'élevant à l'idée collective de l'humanité et à l'idée de la vie universelle?

Puis, dans ces derniers siècles, sont venus les philosophes,

ui ont proclamé la tolérance, la liberté, l'égalité des hommes. Toutes ces formules se répondent et se répètent. La tolérance de Bayle et de Voltaire ne diffère pas au fond de la fraternité de Jésus; la liberté et l'égalité des politiques de la révolution française n'en est également que la reproduction.

Mais, par de là ces formules morales de fraternité, de liberté, d'égalité, il est une métaphysique qui les renferme et les explique. C'est la métaphysique du Christianisme, que nous pouvons aujourd'hui contempler sans voile et traduire ainsi : Il y a solidarité dans l'esprit humain; il y a communion spirituelle entre tous les hommes; l'esprit individuel vit dans un milieu formé de la raison universelle de l'espèce; l'esprit de chaque époque et de chaque homme est primitivement un édifice construit par les travaux des générations antérieures, et par la coopération de l'humanité tout entière.

Cela veut-il dire que nous devions faire également cas de toutes les tendances antérieures de l'humanité, confondre, par exemple, toutes les philosophies et tous les philosophes dans la même estime ou dans une commune indifférence, les accepter au même titre, et priser l'erreur comme la vérité?

Oh! non, certes; Dieu nous garde d'arriver à une pareille conséquence; car ce serait la léthargie et la mort. Mais parce que nous apercevrons clairement l'unité de l'esprit humain, cela nous empêchera-t-il d'introduire la distinction nécessaire dans cette unité?

Oui, en effet, si nous nous bornions à contempler l'unité de l'esprit humain, sans considérer en même temps que cette unité tend à chaque instant à produire un résultat, que cette unité n'existe par conséquent qu'en tant qu'elle est efficace et active, que cette unité est pour ainsi dire organisée pour produire toujours un effet et un effet différent à chaque instant de la durée, comme notre corps qui, étant composé de divers organes, n'est une unité que parce que ces divers organes concourent ensemble à produire un tout; si, dis-je, nous fragmentions en parties l'unité de l'esprit humain, précisément parce que nous verrions que ces parties sont des parties essentielles de cette unité, et faute de voir que ces parties se pénètrent toutes et agissent d'ensemble, oh! alors nous tom-

berions dans le pur panthéisme ; et de là l'indifférence, le scepticisme, la léthargie, et une véritable mort de l'âme. Mais puisqu'au contraire nous n'arrivons à concevoir l'unité de l'esprit humain que par ses effets, nous ne pouvons en conclure autre chose, sinon que l'unité de l'esprit humain est adéquate à l'activité de l'esprit humain, qu'elle existe concurremment avec cette activité et disparaîtrait avec elle. Or, cette activité suppose précisément la distinction. Aussi n'est-ce pas à titre de distinction que nous attaquons en ce moment la distinction de philosophie et de religion, c'est à titre de distinction fausse. Même après avoir renversé cette distinction, il en reste une autre ; et celle qui reste est la vraie. La distinction qui reste est celle-ci : Tous les vrais penseurs qui ont paru jusqu'ici dans l'humanité ont été religieux à divers degrés, suivant les époques, c'est-à-dire suivant la distance plus ou moins grande où se trouvait l'humanité d'une doctrine religieuse. Voilà la vraie distinction qu'il faut établir entre eux, au lieu de cette distinction d'hommes religieux et d'impies, de philosophie et de religion, qu'on établit ordinairement.

Supposons une société organisée sur le principe de la fraternité : tous seraient égaux, tous seraient frères ; et cependant tous ne rempliraient pas les mêmes fonctions ; au contraire, tous rempliraient des fonctions différentes ; il y aurait parmi eux des différences, non seulement d'âge et de sexe, mais de fonctions ; il y aurait, en un mot, parmi ces frères une hiérarchie. En quel sens donc seraient-ils frères ? En ce sens qu'ils se sentiraient solidaires les uns pour les autres, unis les uns aux autres, de telle façon que chacun contribuerait au bien ou au mal de tous, par l'intermédiaire du lien qui les unirait, ou du milieu qui les rassemblerait, la société, la patrie. Hé bien, il en est de même de cette association des esprits que nous concevons avoir existé dans le passé, à travers les siècles. Tous ces morts-vivants pour ainsi dire (et ils vivent en effet, d'une certaine façon, puisque leur pensée exprimée vit et se transmet d'âge en âge), tous ces morts-vivants ont été solidaires les uns pour les autres ; ce qui n'empêche pas qu'il n'y ait parmi eux une hiérarchie à établir.

Et cette hiérarchie, ce classement, ce choix, nous avons un

principe clair, évident, pour l'établir. C'est le principe même de l'unité de l'esprit humain et de la solidarité réciproque des hommes. Tous ceux qui ont marché dans cette voie, tous ceux qui ont contribué à établir parmi les hommes la fraternité, la liberté, l'égalité, la solidarité réciproque, ont été dans la voie religieuse, dans quelques ténèbres d'ailleurs qu'ils aient marché. Mais ceux qui ont fait le plus dans cette voie sont les premiers. Oui, évidemment, si l'unité de l'esprit humain est la vérité à laquelle nous ont conduits et le Christianisme et la Philosophie, il s'ensuit que nous pouvons et que nous devons jalonner le passé d'après ce principe.

Ainsi, parce que nous apercevons le rapport, le concours et en définitive l'unité des efforts individuels au sein de l'humanité, nous ne sommes nullement réduits pour cela à la misérable condition de n'avoir aucun choix à faire, ni aucune règle pour nous guider dans notre choix. La fraternité mal comprise, entendue plutôt sentimentalement que métaphysiquement, pourrait conduire là; et en effet le Christianisme n'est-il pas tombé dans cet excès lorsqu'il a exalté, par exemple, la nullité et l'idiotisme, dans ce mot de l'Évangile: « Bienheureux les simples d'esprit ? » Mais le principe métaphysique de l'unité de l'esprit humain entraîne comme conséquence nécessaire que nous limitions la fraternité du Christianisme, en introduisant dans sa formule une distinction. Tous les hommes sont frères veut dire seulement : Tous les hommes sont solidaires; ce qui laisse le champ libre à la distinction. A quoi il faut ajouter : Tous les hommes ont toujours été solidaires, même alors que, ne comprenant pas ce lien mutuel et cette solidarité, ils se classaient d'une façon absolue en familles, en nations ennemies, ou bien en philosophes et en hommes religieux; ce qui laisse encore le champ ouvert à la distinction.

La philosophie, après les travaux de l'ère moderne, nous semble donc, théoriquement et pratiquement, je ne dis pas seulement sur la voie, mais en pleine possession d'une vérité supérieure à celle du Christianisme, en ce sens qu'elle comprend la fraternité chrétienne, mais en même temps la détermine et la limite : c'est le principe que nous venons de sou-

tenir; c'est le principe, déjà entrevu et proclamé dans tous les livres de philosophie de notre temps, de l'unité de l'esprit humain.

Jésus, quand il apporta la religion de la fraternité, disait qu'il ne venait pas renverser, mais perfectionner la loi moïsiaque; et il déduisait en effet de ce principe: *Vous êtes frères*, des conséquences qui tendaient à perfectionner la vie pratique et la morale des Juifs, astreints auparavant à ce seul principe: *Vous êtes Juifs*. De même la Philosophie qui vient après le Christianisme, en faisant comprendre aux hommes le vrai sens et la portée de la loi chrétienne de la fraternité, transformée dans la notion de l'unité de l'esprit humain, ou de la solidarité mutuelle, déduira de là des conséquences qui, sans renverser le Christianisme, perfectionneront le Christianisme au point de le reléguer dans l'histoire.

Vous êtes frères, aimez-vous les uns les autres, mène à constituer un couvent sous la direction d'un abbé, ou à souffrir dans la société civile, si on y reste, toutes les imperfections sans les corriger. Mais *L'esprit humain est un, vous êtes tous solidaires*, mène à organiser sur la terre le meilleur état social possible, et à ne pas souffrir lâchement les imperfections à mesure qu'on les découvre. Le premier de ces principes conduit à un état passif, et engendre à la limite une indifférence paresseuse, une véritable léthargie, comme on l'a vu trop souvent parmi les chrétiens les plus fervens; le second, au contraire, enseigne et prescrit l'activité. Le premier a introduit ou souffert l'absurde distinction de César et de l'Église, du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel, et a abouti finalement à la papauté et à la monarchie; le second va à l'établissement de la démocratie religieuse de l'avenir.

C'est vraiment une admirable chose que la suite et l'enchaînement du Christianisme et de la Philosophie, arrivant tous les deux par des voies diverses à ce grand principe de l'unité de l'esprit humain. En considérant cette vérité, je la vois à la fois éclairer le passé, le présent, et l'avenir. Conséquence de l'étude du passé, elle sert à nous faire véritablement comprendre ce passé; elle en est dérivée dans notre esprit, et cependant elle l'éclaire à ce point que je dirais

volontiers que sans elle ce passé n'a aucune lumière. Mais ce n'est pas tout ; la même vérité sert à la fois à nous conduire dans le présent et vers l'avenir ; elle nous explique ce qui fut et ce qui doit être ; elle est ainsi du même coup principe de science et principe d'action ; elle gouverne la philosophie, mais elle gouverne aussi la morale et la politique.

Ne craignons donc pas de nous y attacher, comme à la vérité la plus religieuse et la plus évidente que nous puissions embrasser. Ne craignons pas de dire que maintenant les voiles se découvrent, et que nous commençons à apercevoir clairement le but providentiel de tant d'efforts en apparence hostiles. Il s'agissait de constituer au sein de l'humanité le principe de l'unité de l'esprit humain, de la solidarité mutuelle des hommes, ou, en d'autres termes, la notion même de l'humanité :

Tantæ molis erat *Humanam* condere gentem.

Je me résume et je dis que c'est un avantage de notre temps que de commencer à comprendre enfin le but de toutes les luttes qui ont eu lieu dans l'esprit humain, mais qu'il ne s'ensuit en aucune façon que nous puissions conclure de cette vue je ne sais quelle indifférence générale pareille à la mort. Tout au contraire, plus nous comprendrons nettement les efforts antérieurs de l'humanité, plus nous aurons charge de faire aboutir ces efforts à un résultat. Si la vérité de notre siècle consiste à apercevoir l'unité de l'esprit humain, jusqu'ici cachée implicitement dans ces mots, si universellement acceptés et répandus, de tolérance, de fraternité, de liberté, d'égalité, de là ne résultera pour notre siècle ni l'apathie, ni le scepticisme. De là résultera, au contraire, pour notre siècle, un principe d'action et un but, un devoir et le moyen d'accomplir ce devoir, un idéal et la force nécessaire pour marcher à cet idéal. Car, reconnaissant la liberté et la fraternité des hommes dans la notion métaphysique de l'unité de l'esprit humain, il nous faut la réaliser sur la terre. Voilà donc la règle d'action, le principe régulateur de la politique. Et de même pour la science. L'unité de l'esprit humain re-

connue, la philosophie consistera évidemment à démêler avec plus de précision comment tous les débats de l'esprit humain ont tendu à l'unité; elle consistera à estimer par conséquent tout ce qui a été fait dans cette voie, à critiquer sévèrement tout ce qui y a été contraire. De là une Tradition nouvelle. Sur le principe de la fraternité, les chrétiens avaient déjà construit leur Église et leur Tradition. Sur le même principe agrandi, l'humanité construira une Église et une Tradition plus universelles. La boule de neige aura grossi, voilà tout.

Rien donc n'est ébranlé par l'identification que nous faisons de la philosophie et de la religion. Nous pressentons, au contraire, que tout sera par là confirmé, établi solidement, mais sur des bases plus larges. Non, il n'en résultera pas l'apathie et la mort; car évidemment nous ne pourrons comprendre l'harmonie de tous ces esprits en apparence si hostiles les uns aux autres, que parce que nous posséderons une philosophie supérieure, une religion supérieure, qui comprendra toutes ces philosophies, toutes ces religions partielles. Or cette philosophie, cette religion, fondée sur l'unité de l'esprit humain, sera pour nous ce que les religions antérieures ont été pour nos prédécesseurs sur la terre, un principe d'action et un idéal.

Que nous soyons encore à distance de cette doctrine et de cette tradition, cela est trop vrai. Mais le devoir est d'y tendre. Or, ce qui empêche d'arriver à cette Tradition supérieure, à cette Philosophie, c'est précisément la distinction que l'on fait aujourd'hui entre un philosophe et un homme religieux. Rien n'arrête plus les progrès de toute philosophie, rien n'arrête plus les progrès de la société politique, rien n'arrête plus l'humanité en un mot dans sa marche, que cette fausse distinction. Voilà pourquoi nous ne croyons pas avoir perdu notre temps en la sapant comme nous venons de le faire.

Cette distinction détruite, il ne sera plus permis à un homme de nous dire: « La philosophie est une chose, la religion une autre. Quant à moi, je suis philosophe, je suis une raison pure, je représente la réflexion, je suis l'abstraction pensée; »

Ou bien : « Je ne me décide pas sur les questions religieuses, je laisse cela aux prêtres constitués et au peuple. Je tire humblement mon chapeau aux prêtres, et je laisse le peuple croire ce qu'on lui enseigne ; »

Ou bien encore : « Je ne me décide pas même entre Platon et Épicure, entre Pythagore et Pyrrhon. La philosophie, à toutes les époques, reproduit toujours quatre grands systèmes, y compris le scepticisme. Je prends un peu dans tous ces systèmes ; je mange à tous les râteliers, je suis éclectique. »

A un tel homme on répondra : Tant pis pour vous, car vous n'êtes pas philosophe. La philosophie est la pensée, il est vrai, mais la pensée entée sur un sentiment. Les grandes pensées viennent du cœur. Montrez-nous donc que vous êtes sentiment en même temps que pensée. Vous prétendez être par vous-même, à titre de penseur, de même que certains artistes de notre temps prétendent être par eux-mêmes à titre d'artistes. Vous vous trompez comme eux. Si vous êtes philosophe, vous êtes le serviteur de l'humanité. Vous pensez par elle et pour elle.

§ VIII.

Histoire de l'éclectisme. Potamon d'Alexandrie et Juste Lipse sont les deux seuls éclectiques systématiques avant M. Cousin.

Ainsi donc, à la fin de ces considérations où nous avons cherché de bonne foi ce que c'est qu'un philosophe, nous arrivons, par toutes les voies, à ce résultat, que l'idée même d'un philosophe véritable est l'idée d'une force (sentiment et pensée), force unie à l'humanité de toutes façons, comme effet et comme cause, qui naît au sein de l'humanité, résume implicitement l'humanité antérieure, se meut dans l'humanité, et n'agit que pour l'humanité.

Donc l'éclectisme systématique, étant la négation même de la philosophie, est logiquement une absurdité.

On pourrait définir le philosophe qui serait vraiment éclec-

tique, le philosophe de l'immobilité et de l'apathie, le philosophe du fait et du *statu quo*. Ce serait à la limite un être complétement indifférent et tout-à-fait inerte.

Mais, encore une fois, peut-il y avoir de pareils penseurs? Je le demande, où sont dans l'histoire, où sont les éclectiques? où sont les hommes qui ont cultivé l'éclectisme comme une méthode, comme une philosophie? Je ne les vois pas, ou du moins ils sont en si petit nombre, et ont laissé si peu de traces de leur passage, qu'ils méritent à peine d'être cités.

Il y a eu à certaines époques, dans des moments de transition, entre une pensée et une autre, entre un mouvement de l'humanité et un autre, en un mot entre un système et un autre, des hommes qui n'ont pas voulu avoir de système, qui n'avaient de goût ni pour le passé ni pour l'avenir, ni pour ce qui avait régné, ni pour ce qui allait régner, des hommes dépourvus à la fois de *tradition* et d'*idéal*. C'étaient tout simplement des érudits. Mais ils s'occupaient des matières philosophiques; ils se dirent, ils se crurent philosophes, et ils s'appelèrent éclectiques.

Cela est arrivé deux fois dans le développement de la philosophie, depuis Socrate jusqu'à nous; et nous avons aujourd'hui un troisième exemple de cette prétendue philosophie qui consiste à se cramponner au présent, et à ne chercher, du reste, la philosophie que dans les livres, au lieu de suivre l'idéal en s'inspirant de la vie antérieure de l'humanité et de ses souffrances présentes.

Cela, dis-je, est arrivé deux fois, d'abord à la fin de la civilisation païenne, quand le Christianisme était déjà semé au sein de l'humanité et allait bientôt surgir. Un homme alors, un professeur d'Alexandrie, imagina de soutenir que la philosophie était toute faite, et qu'il ne s'agissait que de la déterrer dans les livres. Les historiens racontent que Plotin aimait à écouter les conversations de ce discoureur, nommé Potamon; c'est qu'apparemment il lui trouvait de l'esprit et du génie: mais assurément Plotin, qui fut si religieux et si dogmatique, ne fit pas son profit de la méthode de cet éclectique. Plotin chercha ailleurs, il chercha l'avenir, comme les

chrétiens. Il voulut une religion, chose dont le monde avait besoin, et non une philosophie *de choix*.

La seconde fois que l'éclectisme parut, ce fut après la Renaissance. On avait secoué la poussière qui couvrait les monuments de la civilisation gréco-romaine; on crut pouvoir se reposer de cet énorme labeur, et en tirer immédiatement le fruit. On se dit donc : La philosophie est faite, emparons-nous-en. Et les uns se firent platoniciens, d'autres péripatéticiens; d'autres unirent dans leur symbole Platon et Aristote; d'autres encore se déclarèrent pour Zénon et le stoïcisme, et d'autres pour Épicure ou pour Aristippe. Dans les sciences proprement dites, ce fut la même chose; l'un tenait pour l'hypothèse de Parménide, l'autre pour l'opinion de Thalès. C'était une sorte de déguisement de bal masqué, où des érudits s'amusaient à prendre les costumes des anciens philosophes, comme pour se payer de la peine qu'ils avaient eue à les retrouver, à les nettoyer, à les raccommoder de leur mieux. Un de ces doctes personnages alors, voyant cette mascarade, la compléta en prenant pour lui le rôle de l'éclectique d'Alexandrie qui avait autrefois soutenu que toute philosophie était dans les livres. Mais le savant Juste Lipse ne fut pas plus écouté que ne l'avait été Potamon. La philosophie ne prit pas cette voie. Juste Lipse éclectisait encore que Descartes était né. Descartes fut un philosophe, Juste Lipse n'en fut pas un : c'est que Descartes répondit d'une certaine façon, ainsi que nous l'avons dit plus haut, à l'appel de Luther, et prit ainsi racine dans l'humanité de son temps, tandis que Juste Lipse avait eu le tort, lui qui vivait au même temps que Luther, de rester indifférent entre le papisme et la réforme.

Hors de ces deux époques, je ne vois pas de philosophe, de penseur, qui se soit jamais confessé éclectique. Il y a bien des penseurs qui ont été embarrassés en se voyant au milieu des écoles diverses qui régnaient autour d'eux; mais ils n'ont pas été pour cela méthodiquement éclectiques, c'est-à-dire fondamentalement indifférents à toutes ces écoles, à toutes ces tendances. Chacun d'eux a eu le sentiment net et pur de ce qu'est véritablement la philosophie, une croyance unitaire et

dogmatique. Chacun d'eux a donc rapporté la vérité à sa source, tout en se demandant, avec plus ou moins de trouble et d'anxiété, d'où venaient tous ces ruisseaux divergents qui couvraient la terre autour de lui. Chacun d'eux s'est dit : « Où est le fleuve? Sans doute tout cela appartient au fleuve, mais où est le cours principal du fleuve? dans quelle direction continue-t-il? où est sa source, et où son embouchure? Ce méandre de canaux divers nous égarerait toute une éternité, si nous voulions tous les parcourir. S'amuse qui voudra à les visiter pour les visiter; moi, je cherche ma route, et veux continuer le voyage. »

Ainsi, par exemple, Cicéron est éclectique. Cela veut dire qu'il n'a pas une philosophie originale adéquate aux connaissances de son temps; il le sait bien lui-même. Mais demandez-lui si, tout considéré, il n'y a pas une philosophie dogmatique, unitaire, et s'il y a plusieurs corps de philosophie qu'il mette sur la même ligne; il vous répondra qu'il n'y a de philosophes véritables que ceux qui marchent sur la piste de Socrate et de Platon : *Plebeii philosophi qui a Socrate et Platone, et ab eorum familia, dissentiunt.* Cicéron n'est donc pas éclectique méthodiquement. C'est un demi-philosophe, un platonicien embarrassé : il ne voit pas bien comment le Platonisme ne peut pas parvenir à relier les schismes et les écoles qui divisent la philosophie; mais il professe, malgré tout, que la philosophie est dans cette route. C'est qu'il est réellement lui-même dans la vie. N'est-ce pas en effet une sorte d'oracle que cette parole de Cicéron que nous venons de citer? Il reconnaît virtuellement l'existence d'une philosophie unitaire; il est vrai qu'il ne l'embrasse pas encore. Il n'a pas la lumière, mais il sait le point du ciel d'où elle viendra. Il indique Platon comme la source vivante : c'est qu'il est précisément entre Platon et le Christianisme; il sait ce qui du passé se développera, ce qui vivra un jour, ce qui vit déjà; et il pressent à l'avance le Christianisme, qui sera dans la voie de Platon.

Qu'un siècle encore ou deux s'écoulent, et voilà de nouveaux éclectiques au même titre que Cicéron. Ce sont certains Pères de l'Eglise, tels par exemple que S. Justin et S. Clément d'Alexandrie. Ils ont parcouru toutes les écoles,

étudié toutes les philosophies; ils sont éclectiques : mais comment le sont-ils? Ils le sont en ce sens qu'ils voient la convergence de toutes ces philosophies vers une philosophie unitaire, dogmatique, la sainte philosophie, comme ils nomment le Christianisme. « Ce que j'appelle la philosophie, dit » S. Clément, ce n'est ni celle des stoïciens en particulier, » ni celle des platoniciens, ni celle d'Épicure, ni celle d'Aris» tote; j'appelle philosophie tout ce que ces sectes diverses ont » dit de bon pour nous former à la justice et à la piété. Tout » cela réuni forme le trésor de la philosophie. (*Stromat.* lib. I.)» — « Bien des gens ignorent, dit S. Justin, ce que c'est que » la philosophie, et pourquoi elle est descendue vers les hom» mes. En effet, s'ils le savaient, ils ne seraient ni platoniciens, » ni stoïciens, ni péripatéticiens, ni rationalistes purs, ni » disciples de Pythagore; car toute cette science de la philo» sophie est une, et aboutit au même résultat. (*Dialog. cum* » *Triph.*) » — « Si quelqu'un, dit Lactance, ramassait toutes » les vérités éparses chez tous les philosophes, et n'en faisait » qu'un corps, cet homme n'aurait pas des sentiments diffé» rents des nôtres. Mais ce n'est ce que l'on ne peut faire sans » être déjà instruit de la vérité. (*Divin. Instit.* lib. VII, c. 2.)» Est-il possible de mieux marquer la convergence des sectes philosophiques de la Grèce vers la philosophie nouvelle qui allait régner sur le monde? Je pourrais citer vingt autres passages des Pères où le même sentiment se montre. Est-ce là de l'éclectisme? Oui, mais comme celui de Cicéron; c'est de l'éclectisme avec une doctrine. Seulement la doctrine des Pères est patente, tandis que celle de Cicéron se réduisait à une affirmation, à un sentiment vrai du passé et de l'avenir. Les Pères voient clairement ce que Cicéron ne voyait qu'à travers deux ou trois siècles d'éloignement.

Le Christianisme venu, l'éclectisme consista dans cet immense travail d'élaboration qui engendra tant de sectes chrétiennes, y compris leurs adversaires mêmes les plus déclarés, gnostiques, néoplatoniciens, ou autres, qui, tout en combattant la religion nouvelle, n'en furent réellement, à un point de vue supérieur, que des sectes. Mais là plus que jamais règne une affirmation, une doctrine. Si Plotin, si Por-

phyre, relèvent devant le Christianisme le drapeau de la philosophie, c'est qu'ils sont aussi affirmatifs, aussi dogmatiques, aussi croyants, aussi inspirés, oserai-je dire, que les chrétiens eux-mêmes. Si l'empereur Julien, leur disciple, essaie de reconstituer le Paganisme, c'est qu'il y croit d'une certaine façon; c'est qu'il a retrouvé une foi vive, ardente, fanatique, pour les vérités qu'il aperçoit obscurément sous les symboles du polythéisme : quel homme, en effet, fut plus croyant, plus crédule même que Julien? Ce n'est donc qu'un grossier abus de mot, je le répète, qui a fait appeler en particulier éclectique l'école d'Ammonius et de Plotin, comme si cette école avait embrassé l'éclectisme systématique. Cet abus vient de ce que, comme je l'ai montré ailleurs (1), il y eut un moment dans le monde où la synthèse nouvelle qui allait se faire paraissait pouvoir indifféremment se rapporter à la tradition de plusieurs peuples différents, les Grecs, les Orientaux, les Juifs. Ce fut la tradition juive qui l'emporta. Mais, avant son triomphe définitif, la Grèce tenta un dernier effort pour conserver dans le monde l'initiative qu'elle avait eue jusque là. Au nom de la Grèce, transportée à Alexandrie, Ammonius eut l'idée d'une synthèse, ce qui est bien différent de l'idée de l'éclectisme systématique. Puis de lui sortirent à la fois un courant qui allait vers l'avenir par la tradition juive, un courant qui allait vers l'avenir par la tradition grecque. Ce double courant se marque parfaitement dans ses disciples, Origène le chrétien d'un côté, et Origène le païen, ou plutôt Plotin, de l'autre. Voilà d'où vient l'erreur de cette dénomination d'éclectiques donnée aux néoplatoniciens. Au surplus, cette vérité est si évidente qu'elle est accordée aujourd'hui par nos adversaires mêmes. « On a accusé, dit M. Cousin, l'école » d'Alexandrie d'avoir abouti au syncrétisme : loin de là, elle » a le caractère décidé et brillant de toute école exclusive; et il » y a si peu de syncrétisme en elle, *qu'il n'y a pas beaucoup d'é-* » *clectisme;* car ce qui la caractérise est la domination d'un point » de vue exclusif des choses et de la pensée. (*Cours*, t. I.) »

Cherchons donc, cherchons encore plus loin des éclectiques

(1) Voy. l'article *Ammonius* dans l'*Encyclopédie Nouvelle*.

systématiques, si nous pouvons en trouver. Mais pour cela il nous faudra passer certainement par-delà tant de discussions religieuses, tant de schismes, tant d'hérésies, où jamais ne prit place cette prétendue méthode de philosopher, puisque, avant tout, le fonds de la philosophie, le fonds religieux était accordé par tous les adversaires, et qu'on ne se battait que sur les conséquences. Passons donc bien des siècles, et voici Montaigne par exemple. Quel plus grand éclectique que celui-là? Il a lu toute l'antiquité, et il la sait par cœur; il la cite à tous propos, il en vit. Est-ce un éclectique? Non; c'est un sceptique, et il le sait bien. Il fallait être sceptique à son époque, et il le fut.

Enfin, nous avons vu plus haut comment Diderot se disait, lui et son siècle, éclectiques; mais tout le monde sait ce que c'est que l'éclectisme de Diderot et des libres penseurs de son temps!

Tout compte fait, je ne vois donc, avant M. Cousin et l'école qui de nos jours prend le titre d'éclectique, que deux hommes qui aient sérieusement préconisé l'éclectisme comme une méthode de philosopher. C'est, je le répète, Potamon qui enseignait à Alexandrie, et Juste Lipse.

Juste Lipse, si docte en tout ce qui concernait l'antiquité, le savait bien, que ce Potamon d'Alexandrie était réellement le seul éclectique systématique qu'eût produit l'antiquité. Aussi avec quel enthousiasme ne salue-t-il pas son unique prédécesseur dans l'art de l'éclectisme : « Vous paraissez » enfin, s'écrie-t-il, ô le plus excellent des philosophes! vous » êtes véritablement entré dans la seule voie qui puisse con- » duire au sanctuaire de la vérité... O méthode trop tard dé- » couverte, ou trop tard mise au jour, quand elle aurait dû » précéder toute autre méthode : *Ades, ades, optime philo-* » *sophantium! Viam ipsam ingressus es ad penetralia illa* » *veri... O tarde repertum aut editum quod primitus opor-* » *tebat.* (Lips. *Manuductio ad philos. stoicam*, lib. I, dis- » sert. 5.) » Examinons donc un moment ce que furent Potamon et Juste Lipse, et ce qu'ils valent dans le développement de l'esprit humain.

L'histoire de Potamon est fort brouillée : on est assez in-

certain sur le temps précis où il vécut; on ne sait rien de sa vie, et rien de sa philosophie. Nest-ce pas un motif pour conclure que sa méthode ne produisit pas de grands fruits? Trois auteurs ont parlé de lui, Diogène de Laërte, Suidas, et Porphyre. Suidas dit de lui qu'il vécut avant et sous le règne d'Auguste (πρὸ καὶ μέτ' Αὐγούστου). Mais c'est certainement une erreur; car Diogène, qui écrivait au commencement du troisième siècle de J.-C., dit que l'école éclectique de Potamon était *toute nouvelle* de son temps : *Nunc verò nuper* (ἔτι δὲ πρὸ ὀλίγου) *etiam Eclectica secta introducta est a Potamone Alexandrino, quæ seligit et excerpit placita e singulis sectarum.* Peut-être, dans Suidas, faut-il lire *Alexandre*, c'est-à-dire Alexandre-Sévère, au lieu d'*Auguste;* car, suivant ce que dit Diogène, Potamon a dû vivre sous cet empereur. Quoi qu'il en soit, ce que nous avons de plus explicite sur le père de l'éclectisme systématique, c'est une phrase de Porphyre dans la Vie de Plotin. « La maison de Plotin, » dit Porphyre, était pleine de jeunes garçons et de jeunes » filles. C'étaient les enfants des citoyens les plus considérés » par leur naissance et par leur fortune. Telle était la con- » fiance qu'ils avaient dans les lumières et la vertu de ce » philosophe, qu'ils croyaient tous n'avoir rien de mieux à » faire en mourant que de lui recommander ce qu'ils laissaient » au monde de plus cher. De ce nombre (ἐν τούτοις) fut Po- » tamon, que Plotin se plaisait à entendre sur une philo- » sophie dont il jetait les fondements, ou plutôt sur une phi- » losophie qui consiste à fondre plusieurs systèmes en un. » Diderot, qui cite ce passage, remarque avec raison que cette expression *de ce nombre* peut se rapporter également aux pères ou aux enfants. Il est probable qu'elle se rapporte aux pères, et que Potamon était déjà un vieillard du temps de Plotin; car puisque Diogène, qui écrivait, à ce que l'on croit, vers l'an 211, dit que Potamon venait tout récemment d'introduire sa méthode d'éclectisme, il s'ensuit que ces essais de Potamon devaient remonter environ à l'époque où naquit Plotin, dont on place la naissance en l'an 205.

Ainsi il y a eu un philosophe à Alexandrie qui « choisissait » et prenait ce qui lui convenait des différentes sectes philo-

» sophiques, pour en faire un système, » on ne sait d'après quel principe : voilà ce que la phrase de Diogène nous apprend. Il y a eu un philosophe qui avait imaginé, comme méthode de philosopher, de « prendre plusieurs systèmes et de les fondre » en un; » et Plotin se plaisait à l'entendre : voilà ce que nous apprend la phrase de Porphyre. Nous n'avons rien de plus sur Potamon; pas d'autre trace de son existence. Seulement, nous sommes bien sûrs que Plotin, qui aimait sa conversation, ne se fit pas pour cela son adepte, et que le néoplatonisme de Plotin et de ses successeurs n'a aucun rapport avec l'éclectisme de Potamon. Le peu de mots que renferme sur ce sujet le *Manuel de l'histoire de la philosophie* de Tennemann, publié par M. Cousin, est d'une justesse parfaite : « La plupart des platoni- » ciens du troisième siècle, dit Tennemann, étaient en même » temps des éclectiques, mais non pas toutefois à la manière » de Potamon d'Alexandrie, qui, tout en extrayant ce qu'il y » avait de mieux dans chaque système, prétendait en former » un système à part, sur lequel nous n'avons pas de rensei- » gnements. C'est à tort qu'on a voulu déduire de cet essai » isolé le néoplatonisme des Alexandrins. »

Quant à Juste Lipse, l'admirateur et le successeur de Potamon dans l'art éclectique, nous sommes à même de le caractériser autrement que par conjectures. Voici en résumé ce qu'en disent les biographes. C'était sans contredit un homme d'un esprit vaste, profond même, et doué en même temps du talent de la forme. Il brilla dans son siècle comme écrivain et comme professeur, *stylo et lingua*, ainsi qu'il le dit lui-même, sans trop de modestie, dans son épitaphe. Il professa avec applaudissements à Iéna, à Leyde, à Louvain. Il avait commencé à parler du haut d'une chaire à l'âge où les autres enfants sont encore au collége. Le monde était alors divisé entre le Catholicisme et la Réforme : Juste Lipse, égaré dans le dédale des livres, et enivré de son importance et de l'éclat de sa parole, ne comprit pas d'abord qu'il fallait se décider sérieusement en faveur d'une des deux religions. Mais la question qui divisait le monde était plus forte que lui : aussi vit-on tour à tour cet éclectique passer, avec une sorte de frénésie qui venait de sa faiblesse et de sa versatilité même, de

l'un des deux partis à l'autre : catholique à Rome, luthérien à Iéna, calviniste à Léyde, il redevint catholique à Louvain. Il finit par écrire en faveur de l'intolérance; il engagea les princes « à exterminer par le fer et le feu ceux qui sont d'une » autre religion que celle de l'Etat, afin qu'un membre périsse » plutôt que tout le corps. (*Traité de la Politique.*) » Après son dernier changement, il se montra extérieurement fort dévot; et toutefois ses contemporains ont douté que sa piété fût véritable. Il écrivit l'*Histoire de Notre-Dame de Hall* comme on l'aurait écrite dans les siècles de la plus grossière ignorance; il adopta sans examen les fables les plus ridicules, les traditions les plus incertaines; et, ce chef-d'œuvre fait, il consacra sa plume d'argent à cette chapelle. En mourant, il ordonna à sa femme d'offrir sa robe fourrée de professeur à l'autel de la Vierge dans une église de Louvain. Sa femme offrit effectivement ce singulier présent; mais comme il ne pouvait servir de rien à cette chapelle, on la vendit à un savant du temps, qui s'en servit depuis en mémoire de Lipse.

En toute autre occasion, nous détournerions les yeux de ces détails, par pitié, et par piété envers la mémoire d'un homme qui a rendu de grands services comme érudit. Mais il faut montrer où conduit l'éclectisme philosophique, quand le monde en est à des combats comme celui de Luther et de la papauté.

Il est juste que nous ajoutions que Lipse, tout en proclamant l'éclectisme systématique comme méthode de philosophie, s'attacha cependant à une philosophie particulière, celle des stoïciens. Il fut donc infidèle à cette méthode même qu'il proclamait comme la seule voie qui pût conduire au sanctuaire de la vérité. En somme, ce fut un lettré, un des triumvirs du monde érudit de son temps avec Casaubon et Scaliger; ce ne fut pas un philosophe. « Juste Lipse, dit encore excellem- » ment le *Manuel* de Tennemann, devint un habile interprète » de la philosophie stoïque, sans être, à proprement parler, phi- » losophe; et il lui manqua, pour être un vrai stoïcien pratique, » la *constance*, ainsi qu'il l'a déclaré lui-même dans ses écrits. » Mais cette inconstance de Juste Lipse, cette versatilité qu'il porta dans la politique comme dans la religion ou la philo-

sophie, n'était-elle pas en parfait rapport avec son principe de l'éclectisme systématique ? Un homme constant et stoïcien par nature n'aurait jamais adopté l'*indifférentisme* comme méthode; et réciproquement combien une pareille méthode, une fois dans la tête d'un homme, lui permet de vacillations dans sa vie politique, de changements de partis, de cavillations en tout genre, et de honteuses trahisons !

J'en suis donc fâché pour l'éclectisme systématique, mais en me fondant sur les deux seuls exemples que l'histoire, antérieurement à notre temps, nous ait transmis de véritables sectateurs de cette méthode, je serais porté à dire, ce que j'ai déjà au reste démontré par le raisonnement, que l'éclectique est le contraire d'un philosophe. Le philosophe est un croyant, même quand il se proclame, comme à certaines époques, incrédule, sceptique, athée : l'éclectique est un homme indifférent par nature. Le philosophe est un homme constant; il y a toujours en lui du stoïcien, parce qu'il est constant dans sa foi et dans ses opinions, et qu'il croit, non pas en lui, mais, comme les stoïciens, dans le Dieu qui habite en lui : l'éclectique est un homme inconstant, versatile, toujours tourné à ce qui triomphe actuellement dans le monde. Enfin, le dirai-je, l'éclectique systématique est un savant qui parle plutôt la philosophie qu'il ne la cultive. Supposez un homme obligé d'enseigner la philosophie dans une époque de confusion comme celle de Potamon, ou celle de Juste Lipse, ou la nôtre, avant d'avoir pu se faire par lui-même, par les douleurs et les enseignements de sa propre vie, une philosophie : il se passionnera pour la gloire de tous ces philosophes dont sa voix fait retentir les noms; il voudra les égaler tous, les surpasser même, émulation très légitime sans doute : mais leur désaccord l'embarrasse, faute de principes qui lui appartiennent; il ne sait vraiment auquel entendre; il passe de l'un à l'autre, et porte tour à tour leur costume ou plutôt leur livrée, comme ces savants de la Renaissance dont je viens de parler; un beau jour enfin, il s'avise, la lumière a percé la nue, il se fait éclectique par système.

DEUXIÈME PARTIE.

DE L'ÉCLECTISME SYSTÉMATIQUE DE MM. COUSIN ET JOUFFROY.

§ Ier.

Origine de l'école éclectique actuelle.

Je passe à l'objet de la seconde partie de cet écrit, l'école éclectique de MM. Cousin et Jouffroy. Quant à cet éclectisme-là, il ne se perd pas pour nous dans la nuit des temps : nous l'avons vu naître, se poser, se professer, se propager; et nous pouvons aujourd'hui, à notre aise, en contempler les effets. « Il y a environ vingt ans, dit un disciple de cette école dans » l'article *Eclectisme* de l'*Encyclopédie des gens du monde*, » que l'éclectisme fut proclamé par M. Cousin comme devant » être la philosophie du dix-neuvième siècle. Depuis son origine, » l'éclectisme a joui d'une fortune très brillante. Ni les applau- » dissements du public, ni les distinctions honorifiques du » gouvernement, n'ont manqué à ses représentants principaux. » A partir de 1830, il est devenu, non pas la philosophie de l'E- » tat, ce qui, en supposant que la chose eût été possible, » l'eût rendu à jamais odieux, mais la philosophie de l'Uni- » versité de France. » Puisque l'éclectisme est, à ce qu'on nous assure, la philosophie de l'Université de France, et

même un peu, sans qu'il y paraisse, la philosophie de l'Etat depuis 1830, nous voilà bien forcés, en vérité, d'examiner si l'Université et l'Etat se trouvent avoir, depuis 1830, une bonne philosophie.

La première chose à chercher, c'est l'origine des idées et des sentiments qui ont conduit MM. Cousin et Jouffroy à embrasser cette méthode. Rien ne donne mieux l'explication d'un mouvement philosophique, quel qu'il soit, que de préciser exactement son point de départ. Nous avons déjà eu occasion, dans un recueil périodique (la *Revue encyclopédique*), de nous expliquer sur l'origine de l'éclectisme; qu'on nous permette donc de répéter en partie ici ce que nous disions à ce sujet il y a déjà quelques années.

« On sait que la révolution et l'empire ayant rompu toute la tradition du passé, et l'empire s'étant mis en réaction contre la philosophie du dix-huitième siècle, l'Ecole normale participa de cette réaction, et devint comme un séminaire où l'on s'efforçait de cultiver les langues, la littérature, et les matières philosophiques pour elles-mêmes, et indépendamment de la vie politique et sociale. Il s'agissait de former des rhéteurs ou des dialecticiens, comme à l'École polytechnique des ingénieurs ou des officiers d'artillerie. Le génie de Napoléon était de fragmenter les hommes pour en faire des instruments; toutes ses institutions allaient là. L'époque d'ailleurs était favorable : on se prosternait alors devant le principe de la division du travail; dans l'industrie, l'idéal eût été de faire des hommes qui auraient eu une merveilleuse capacité à percer un trou d'aiguille, et qui n'en auraient pas eu d'autre.

» La psychologie devint donc à l'Ecole normale ce qu'était à l'Ecole polytechnique le calcul différentiel. Le génie des philosophes du dix-huitième siècle n'entra pas dans cette école : il fut consigné à la porte. De tous les penseurs qui avaient donné à la France une si grande initiative, on ne voulut connaître à l'Ecole normale qu'un seul homme, un homme spécial, Condillac. Voltaire, Montesquieu, Diderot, J.-J. Rousseau, n'y paraissaient pas de grands philosophes. Et, je le répète, ce n'est pas à un dessein prémédité, à une volonté particulière, qu'il faut attribuer ce délaissement de la philo-

sophie pour la psychologie ; hors de l'Ecole normale, c'était la même chose.

» En faisant exception de quelques hommes profondément ignorés pendant leur vie, tels que Saint-Simon, on peut dire qu'en France la philosophie est descendue au tombeau avec Voltaire et Rousseau, Diderot et Condorcet. Après la révolution française, en effet, leurs successeurs n'ont plus été que des idéologues. Il a existé une science appelée idéologie, ou, comme d'autres l'appellent, psychologie, une science particulière, qui tient sa place dans l'ordre des connaissances humaines, comme la physique ou la physiologie ; mais il n'y a plus eu de philosophes. Comment Napoléon nommait-il les hommes qui de son temps semblaient, par la nature de leurs travaux, occuper la place des philosophes du dix-huitième siècle? comment ces hommes se nommaient-ils eux-mêmes? des idéologues. Et plus tard, sous la restauration, si l'on examine avec attention l'influence réelle et la nature des travaux philosophiques de cette époque, on verra, dans ceux qui prennent le titre de philosophes, des psychologues, des littérateurs, des historiens, des traducteurs de philosophies anciennes ou modernes, mais non pas des philosophes.

» Au dix-huitième siècle, le domaine de la philosophie était immense. La France, comme le reste de l'Europe, étant encore soumise au régime théologique et féodal, toute idée qui de près ou de loin attaquait ce régime, fût-elle vraie ou fausse, raisonnable ou absurde, prenait par cette tendance seule une grande importance. Un lien secret s'établissait entre toutes les idées novatrices ; et tout effort pour détruire la constitution théologique et féodale était de la philosophie. Voilà l'ère des philosophes ; mais sous l'empire leur règne était passé. La partie critique de leur œuvre était accomplie, et il ne s'agissait pas encore d'en développer la partie organique. Le grand travail philosophique paraissait donc suspendu ; on s'occupait seulement des sciences particulières.

» En opposition donc aux idéologues sectateurs de Condillac, l'école officielle chercha à l'étranger quelques innovations avec lesquelles elle pût combattre ce qu'elle appelait la philo-

sophie du dix-huitième siècle. M. Royer-Collard y importa Reid et les Ecossais.

» Voilà tout le secret de cette grande insurrection contre le matérialisme et le sensualisme dont on a fait tant de bruit, et dont ceux qui y ont pris part se sont si magnifiquement complimentés entre eux. En disant cela, je ne veux en aucune manière jeter du blâme sur cette réaction spiritualiste qui a été utile, et à laquelle l'Ecole normale a contribué; je veux seulement montrer par quelle voie cette école fut conduite à ignorer, à méconnaître et à attaquer la philosophie du dix-huitième siècle.

» Après M. Royer-Collard vint M. Cousin, qui, sur les traces de son maître, commença par enseigner la psychologie expérimentale des Ecossais. Et, je le répète, grâce à la lassitude de la nation et au dénigrement de l'empire, les grands hommes du dix-huitième siècle étaient tellement abandonnés, et leur inspiration si oubliée, qu'il put, au nom de la psychologie et de l'école écossaise, attaquer tout le dix-huitième siècle philosophique et le nier hardiment, faisant à ses élèves et à lui-même l'effet d'une originalité toute nouvelle. On eût dit, à l'entendre, que la philosophie commençait en France, et qu'elle y naissait pour la première fois. Mais M. Cousin ne resta pas long-temps Ecossais, il se hâta de passer en Allemagne. L'Allemagne était un pays nouveau à voir, et dont on pouvait tirer de beaux effets. Grâce à cette heureuse flexibilité d'esprit qu'un de ses amis (1) relève comme son trait caractéristique, « et qui, dit-il, prenant une habitude aussi vite » qu'elle en quitte une autre, se prête à tout, » M. Cousin eut bientôt d'un professeur allemand l'apparence et le langage.

» M. Jouffroy ne suivit pas M. Cousin dans ce voyage. Il le laissa courir fortune à Kœnigsberg et à Berlin. Pour lui, il resta avec l'école écossaise; mais, à quelques années de là, il se rencontra avec lui dans l'éclectisme.

» L'éclectisme, en effet, devait naître de la psychologie entendue et cultivée comme elle l'avait été à l'Ecole normale.

(1) M. Damiron.

C'était le fruit naturel du germe déposé dans cette école sous l'empire. Le gouvernement qui dit à M. de Fontanes : « Formez-moi des hommes qui sachent de la logique, de l'analyse, et qui, fidèles sujets de l'empereur, ne s'occupent de politique et de religion que pour respecter et maintenir ce qui est, » ce gouvernement a engendré l'éclectisme. Formé d'après cette règle, on était logicien, abstracteur, psychologue; on n'était d'aucun siècle et d'aucun temps, on n'appartenait à aucune tradition, on n'en connaissait aucune ; on était surtout complétement indifférent à l'œuvre de la philosophie du dix-huitième siècle et de la révolution : premier caractère de l'éclectisme. Ensuite, comme on avait étudié la psychologie pour elle-même, comme une chose absolue en soi et parfaitement détachée du reste, comme on s'était appliqué avant tout à bien isoler son domaine de celui de toute autre science, il était tout naturel qu'on considérât toutes les sciences et tous les arts comme autant de sphères distinctes entre lesquelles il n'existait aucun lien. Du moins n'avait-on dans l'âme aucun sentiment, dans l'esprit aucune idée qui pût servir de pont entre toutes les parties de la connaissance et de l'activité humaine ; on était nécessairement fragmentaire.

» Hé bien, c'est cette négation même de toute philosophie que M. Cousin et M. Jouffroy transformèrent en philosophie, vers la fin de la restauration, sous le nom d'*éclectisme.*

» M. Cousin prononça le mot, M. Jouffroy le répéta. Ce fut ainsi que par des voies diverses ils vinrent aboutir au même résultat. L'un avait couru le monde, l'autre était resté chez lui; mais telle fut l'influence de leur point initial qu'ils durent se rencontrer et s'accorder dans l'éclectisme.

» Un psychologue, et surtout un psychologue de notre temps, est un homme qui n'a ni tradition ni but; en cela il ressemble à un chimiste ou à un physicien. Sans doute il peut, comme Condillac ou M. de Tracy, accomplir un travail en accord parfait avec la philosophie d'une époque; et sous ce rapport il prend rang parmi les philosophes : mais il n'est pas philosophe au seul titre de psychologue. Demandez à un psychologue quelle est sa tradition : il n'en a pas, et il ne soup-

çonne pas même qu'il soit besoin d'en avoir une. Demandez-lui quel travail accomplit aujourd'hui l'humanité : il ne s'imaginerait jamais que la détermination de ce travail fût l'objet de la philosophie.

» Si donc un tel homme, après avoir long-temps exercé son esprit et sa dialectique sur les questions qu'il regarde comme constituant à elles seules la philosophie, sort un jour de son sujet habituel pour contempler le monde et la politique ; s'il vient à s'occuper de toutes les questions saisissantes de la science sociale, qu'arrivera-t-il ? Froid, glacé, indifférent, il contemplera tous les systèmes, et affectera de n'être d'aucun pour paraître supérieur à tous ; il critiquera tous les partis, et restera immobile, incapable d'agir, ne sentant ni le passé ni l'avenir.

» Voilà la disposition originelle, la préparation de cœur, si je puis m'exprimer ainsi, qui a engendré l'éclectisme. Il s'est trouvé des hommes qui avaient étudié la psychologie, et qui étaient restés étrangers au mouvement du siècle, étrangers à l'histoire ; des hommes qui ne procédaient pas de l'esprit émancipateur du dix-huitième siècle ; des hommes pour qui la révolution française n'était pas plus que tout autre événement historique ; des hommes façonnés dans l'école officielle et réactionnaire de l'empire.

» Ces hommes ainsi faits, ces hommes sans tradition, sans racines spirituelles dans le passé, se trouvaient placés entre la philosophie du dix-huitième siècle et l'école théologique. N'ayant pas par eux-mêmes une philosophie, et habitués à considérer la philosophie du dix-huitième siècle comme du matérialisme, précisément parce qu'ils ne l'avaient comprise qu'en psychologues, ils prétendirent intervenir généreusement entre le sensualisme et la théologie : ils se firent spiritualistes, mais spiritualistes rationalistes ; et ils appelèrent cela de l'éclectisme.

» Ils se trouvaient placés entre l'ancien régime et la révolution : ils ne se décidèrent ni pour l'un ni pour l'autre, mais tâchèrent de s'arranger avec l'un et avec l'autre ; ils appelèrent encore cela de l'éclectisme.

» Ils se trouvaient placés entre la monarchie et la républi-

que ; ils firent une théorie de ces deux gouvernements accouplés, et ils appelèrent encore cela de l'éclectisme.

» Et voyant qu'ils avaient un mot qui s'adaptait merveilleusement à leur situation en toute chose, ils prétendirent que ce mot à lui seul était une philosophie.

» L'éclectisme moderne résulta ainsi des opinions qui se débattaient autour de lui, et fut le produit des circonstances.

» Il y eut aussi des éclectiques dans l'antiquité, du moins on leur a donné ce nom ; mais quelle différence ! La philosophie alexandrine était une philosophie ; le néoplatonisme était un système.

» Vers la fin du second siècle, les disciples de Platon voulurent conquérir à leur doctrine agrandie toutes les croyances, toutes les religions. Ils se firent conciliateurs, éclectiques. Mais ils ne se tinrent pas pour cela dans une neutralité impuissante ; ils ne prirent pas la nullité pour la philosophie ; ils ne se bornèrent pas non plus à choisir dans les différentes sectes les opinions qui leur paraîtraient les meilleures. L'éclectisme antique, au contraire, avait la prétention d'être la vraie, l'universelle religion. Ammonius, son fondateur, essaya ce qu'il y a de plus grand au monde : il entreprit d'expliciter toutes les religions et toutes les philosophies, et de les réunir en un commun symbole. L'Orient lui paraissait la source de toute doctrine. Hermès chez les Egyptiens, Platon chez les Grecs, étaient les deux principaux initiateurs qui avaient infiltré en Occident les idées orientales ; avec eux donc on pouvait remonter à la source de toutes les sectes qui se partageaient le monde gréco-romain, et concilier ainsi toutes ces sectes. Mais il fallait restaurer l'antique et primitive philosophie dont toutes les croyances et toutes les superstitions n'étaient que des émanations et des débris. Il l'entreprit ; il s'expliqua sur l'univers, sur la Divinité, sur l'éternité du monde, sur la nature de l'âme, et sur toutes les questions que le sentiment religieux soulève au cœur de l'homme. Puis il interpréta, il expliqua les opinions des autres sectes, de manière qu'elles parurent ne faire que refléter le système des Egyptiens et de Platon. Et sa doctrine ainsi constituée, il en

déduisit une pratique, une morale, une règle de vie (1). Plotin son disciple, Porphyre ensuite, Jamblique successeur de Porphyre, et plus tard Maxime et Proclus, confirmèrent, perfectionnèrent, défendirent ce grand système, que Julien, leur élève, voulut faire prédominer par la politique sur le Christianisme naissant. Rien de plus systématique donc que l'éclectisme ancien, puisque c'était pour ainsi dire la moelle et la substance de tous les systèmes. C'était la doctrine des doctrines, la religion des religions. Polythéisme oriental, indien ou égyptien, Sabéisme de Zoroastre, Paganisme grec et romain, croyances de Pythagore et de Platon, Judaïsme et Christianisme, tout devait s'abîmer et se retrouver dans la philosophie universelle; tout devait y venir dépouiller ses symboles, ses superstitions, ses souillures; toutes les traditions, tous les dogmes devaient s'y confondre. Encore une fois, c'était une philosophie, une religion : ce fut la religion d'Origène et de plusieurs autres Pères du Christianisme; ce fut la matière première du Christianisme; ce fut aussi la source de toutes les hérésies. Cet éclectisme-là dura sept siècles avant de se transformer. Voilà de la grandeur et de la puissance.

» Mais c'est parodier un nom que s'appeler éclectiques pour si peu de chose, que ne se décider sur rien.

» Il est vrai, quand M. Cousin commença à parler d'éclectisme, il avait une idée : il sortait de Proclus, qu'il venait d'éditer, et il voulut un jour, à l'imitation des Alexandrins, refondre les systèmes philosophiques, et constituer avec eux

(1) C'est du moins l'opinion de Brucker, qui attribuerait volontiers à Ammonius tout ce qui se trouve dans les Ennéades de Plotin, et qui ne verrait dans Plotin, Hérennius, Origène le païen, que des divulgateurs indiscrets de la doctrine qu'ils avaient reçue d'Ammonius, et qu'ils s'étaient engagés entre eux à tenir secrète: « *Et hoc constat,* » *arcanam habuisse Ammonium doctrinam suam, et ita quoque cus-* » *todiendam discipulis tradidisse, eos autem officii immemores tan-* » *dem novam philosophiam vulgasse.* (Brucker, tom. II.) » Mais Ammonius eut-il réellement par lui-même une doctrine aussi complète que le veut Brucker? Nous n'avons là-dessus aucun témoignage décisif.

un système plus compréhensif qui les embrasserait tous. Mais cette idée ambitieuse ne fit que traverser sa pensée; il ne fit rien pour la réaliser. Ses voyages en Allemagne ne tardèrent pas d'ailleurs à le détourner de son impulsion première; car il trouva là tout fait un autre genre d'éclectisme qui lui donna complétement le change. La métaphysique allemande, se prêtant à l'immobilité politique, avait pris les devants : Hegel et son école étaient arrivés, de la justification du passé, à conclure la justification du présent. Facile, comme nous l'avons déjà dit, à prendre toutes les impressions, et plus imitateur qu'inventeur, dépourvu en outre de ces solides attachements du cœur, si utiles pour lester et retenir dans la droite voie l'imagination d'un philosophe, M. Cousin ne fit pas difficulté d'emprunter la doctrine de l'école de Berlin; il quitta rapidement une imitation pour une autre, et, cachant sous le nom d'éclectisme, pris à Proclus et aux Alexandrins, la justification du passé et celle du présent, prises à Hegel, il réussit ainsi à faire deux plagiats d'un coup. C'était donner un faux nom à une fausse doctrine. Quoi qu'il en soit, il se mit à parader avec le mot, et le mot fit quelque fortune; car il se trouvait à l'usage des politiques qui s'étaient enchevêtrés entre l'ancien régime et la révolution. Plusieurs vinrent donc à son aide, et l'éclectisme se trouva bâclé en quelques mois. Cette philosophie nouvelle, qu'il s'agissait d'élever sur les ruines et avec la substance des religions et des philosophies, vint aboutir à un misérable syncrétisme politique, et se réduire à cette formule : Prenez une dose de monarchie, une dose d'aristocratie, et une dose de démocratie, vous aurez la restauration ou le juste-milieu, et ce sera l'éclectisme.

» L'éclectisme donc ne parut dans le monde que pour devenir le couronnement et le mot d'ordre philosophique de cette école doctrinaire si obstinément attachée à la légitimité, non par goût, non par séduction, mais par impuissance; sans netteté, sans enthousiasme, et sans grandeur; qui, en politique, n'a jamais compris ni la Convention ni Napoléon, ce qui suffirait pour la juger, et qui a attaqué le dix-huitième siècle et la révolution française sans avoir pour excuse le sentiment de la grandeur du passé, ni le pres-

sentiment de l'avenir ; qui n'a recueilli de l'héritage de madame de Staël que ses colères de femme contre des colosses ; du plus mauvais goût en art et en poésie ; sans idéal comme sans sympathie aucune pour le peuple ; ne connaissant d'ailleurs ni la misère des prolétaires, ni la vie qui fermente au sein de notre époque ; sans religion, et n'en sentant pas le besoin.

» C'est ainsi que doctrinarisme et éclectisme sont devenus synonymes. Quant à l'éclectisme en lui-même, il y a longtemps déjà qu'on le sait, ce n'est rien ; ce n'est pas même une compilation. Qu'on nous montre les travaux entrepris par les éclectiques modernes pour accorder et concilier les philosophies et les religions. Sans doute il y a une conciliation possible entre les systèmes. Le Christianisme, par exemple, et la philosophie critique, en s'expliquant, viendront un jour à se comprendre ; et dans le développement successif de l'humanité, il y a un mystère de transformation qui associera ensemble à l'œuvre du Catholicisme l'œuvre de Luther et de ses successeurs. Mais la conciliation entre deux systèmes n'est possible qu'à la condition d'un système supérieur à eux. Ayez donc le sentiment de l'idée supérieure qui doit remplacer deux idées en apparence adverses, et poussez à cette idée. Mais si, au contraire, vous voulez seulement opérer pour ainsi dire mécaniquement sur deux idées, vous ne réussirez pas à les unir, où vous ne ferez qu'un amalgame dégoûtant. Avant que l'éclectisme naquît à Alexandrie, il y avait aussi là des hommes qui imaginaient de concilier des systèmes en prenant un milieu, comme on prend une moyenne arithmétique entre des quantités. On appelait cela du syncrétisme. Nos éclectiques de Paris n'ont pas même tenté en grand l'œuvre des syncrétistes d'Alexandrie.

» Qu'ont-ils donc fait ? Nous l'avons déjà dit : Prenez une dose de monarchie, une dose d'aristocratie, et une dose de démocratie, vous aurez l'éclectisme. Voilà la seule formule que nous leur connaissions ; qu'on nous en cite une autre. »

§ II.

Variations successives de M. Cousin.

Vers le même temps où nous attaquions ainsi la fausse philosophie qui se vante de régenter aujourd'hui l'Université et même l'État, M. Lerminier en faisait justice dans ses *Lettres philosophiques adressées à un Berlinois.* Il est nécessaire que nous citions ici quelques pages du chapitre consacré à l'éclectisme.

« A tout homme qui a présenté un système philosophique, » dit M. Lerminier, il faut demander d'abord ce que, dès le » principe, il a voulu faire. Pourquoi vous êtes-vous levé, et » que vouliez-vous dire?

» Quand M. Cousin monta dans la chaire de M. Royer-» Collard, il y parut sans autre dessein que de développer » l'histoire des systèmes philosophiques. Esprit littéraire, il » se tourna vers la littérature de la philosophie; imagina-» tion mobile, il quittait facilement une belle théorie pour » une autre qu'il trouvait plus belle encore; parole ardente, » il faisait couler dans les âmes l'intelligence et l'enthou-» siasme de la science. Tel a été M. Cousin : c'est son ca-» ractère de n'avoir jamais pu trouver et sentir la réalité » philosophique lui-même; il la lui faut traduite, décou-» verte, systématisée; alors il la comprend, l'emprunte, et » l'expose.

» Le jeune professeur commença sa carrière par commen-» ter avec verve l'école écossaise, dont M. Royer-Collard » lui avait légué l'exploitation, Reid, Smith, Hutcheson, » Fergusson, Dugald Stewart; ensuite il passa à l'Allemagne, » saisit rapidement les principaux traits de la philosophie » morale de Kant, et se fit kantiste : ce furent alors d'élo-» quents développements sur le stoïcisme, le devoir, et la li-» berté. Pendant l'année 1829 à 1830, l'enseignement de » M. Cousin rallia la jeunesse, et semblait vouloir la préparer » aux luttes de l'opposition politique : aussi la contre-révo-

» lution, en arrivant au pouvoir, ferma sa chaire, et relégua
» le professeur dans la solitude de son cabinet. Alors il se
» tourna vers l'érudition, et se prit d'enthousiasme pour
» l'école d'Alexandrie, qu'il personnifia tout entière dans
» un homme, dans Proclus. Cette secte philosophique,
» qui avait entrepris de lutter contre le Christianisme et
» de le faire reculer, sembla à M. Cousin un glorieux sym-
» bole de philosophie et de liberté; il en parlait en ces
» termes : *Hæc fuit scilicet ultima illa græcæ philosophiæ*
» *secta, quæ, iisdem fere quibus christiana religio tempo-*
» *ribus nata, tamdiu magna cum laude stetit, quamdiu*
» *aliqua super in orbe fuit ingeniorum libertas, quartum*
» *vero jam circa sæculum, non mutata ratione, sed mu-*
» *tato domicilio, exsul ab Alexandria Athenas confugit...*
» Cette école lui paraissait la plus riche et la plus importante
» de toutes celles de l'antiquité : *Totius vero antiquitatis*
» *philosophicas doctrinas atque ingenia in se exprimit;*
» et il croyait son étude utile, non seulement à l'érudition,
» mais aux progrès mêmes de la philosophie moderne. Plus
» tard, je trouve que M. Cousin n'a plus mis si haut la sagesse
» alexandrine; voici comment il la caractérisait en 1829 :
» *Sans doute le projet avoué de l'école d'Alexandrie est*
» *l'éclectisme. Les Alexandrins ont voulu unir toutes*
» *choses, toutes les parties de la philosophie grecque entre*
» *elles, la philosophie et la religion, la Grèce et l'Asie.*
» *On les a accusés d'avoir abouti au syncrétisme; en*
» *d'autres termes, d'avoir laissé dégénérer une noble ten-*
» *tative de conciliation en une confusion déplorable. On*
» *aurait pu leur faire avec plus de raison le reproche con-*
» *traire. Loin que l'école d'Alexandrie tombe dans le vague*
» *et le désordre qu'engendre souvent une impartialité im-*
» *puissante, elle a le caractère décidé et brillant de toute*
» *école exclusive, et il y a si peu de syncrétisme en elle*
» *qu'il n'y a pas beaucoup d'éclectisme; car ce qui la ca-*
» *ractérise est la domination d'un point de vue particu-*
» *lier des choses et de la pensée.* Ainsi cette école que
» M. Cousin avait choisie d'abord comme le modèle de l'é-
» clectisme, à ses yeux n'est presque plus éclectique; il l'ac-

» cuse d'un mysticisme exclusif, malmène assez rudement
» son ontologie, sa théodicée; Proclus lui-même, bien qu'il
» reste toujours un esprit du premier ordre, n'est plus
» ce soutien de la philosophie et de la liberté, dont les
» efforts sont généreux et légitimes; le professeur de 1829
» nous le montre finissant par des hymnes mystiques em-
» preints d'une profonde mélancolie, où l'on voit qu'il
» désespère de la terre, l'abandonne aux Barbares et à la
» religion nouvelle, et se réfugie un moment en esprit
» dans la vénérable antiquité, avant de se perdre à jamais
» dans le sein de l'unité éternelle, suprême objet de ses ef-
» forts et de ses pensées. Et d'où vient ce changement dans
» l'esprit de l'éditeur de Proclus? C'est que, de 1820 à
» 1829, bien des impressions différentes l'ont traversé. Après
» avoir adhéré exclusivement au rationalisme de Kant,
» après avoir effleuré l'idéalisme de Fichte, M. Cousin ne
» fut pas long-temps sans soupçonner et sans reconnaître
» que ces deux philosophies avaient fait place à deux sys-
» tèmes nouveaux, dont les auteurs étaient MM. Schelling
» et Hegel; de loin, soit par des correspondances, soit par
» des visites de voyageurs, il lui en arrivait quelque chose.
» En 1824, il entreprit un voyage en Allemagne, pendant
» lequel il fut enlevé à Dresde par la police prussienne et
» conduit à Berlin : on l'avait soupçonné d'être *carbonaro*
» et révolutionnaire. Dans la capitale de la Prusse, vous le
» savez, Monsieur, vos compatriotes environnèrent M. Cou-
» sin des témoignages du plus noble intérêt; on s'entremit
» pour sa délivrance; tant qu'il fut captif, on le visita dans
» sa prison tous les jours. Par un heureux hasard, notre
» voyageur put utiliser sa captivité; car il entra dans un
» commerce journalier avec l'école de M. Hegel; M. Gans
» et M. Michelet de Berlin lui développaient, dans de lon-
» gues conversations, le système de leur maître; ils effa-
» çaient de son esprit le kantisme et quelques errements de
» Fichte, pour y substituer les principes et les conséquences
» d'un réalisme éclectique, optimiste, qui se targuait de
» tout expliquer, de tout comprendre, et de tout accepter.
» M. Cousin sut tourner à cette philosophie avec sa promp-

» titude ordinaire; il saisit sur-le-champ combien le chan-
» gement était capital : il ne sera plus un philosophe oppo-
» sant, révolutionnaire, inquiétant pour les puissances, mais
» un sage dominant tous les partis, tous les systèmes, et,
» par son inépuisable impartialité, donnant des garanties
» au pouvoir le plus ombrageux. Aussi, Monsieur, ses
» amis de Paris, qui ne pouvaient pas savoir les causes mé-
» taphysiques qui avaient influencé l'hôte de Berlin, eurent
» à s'étonner de quelques changements; et un journal roya-
» liste, *le Drapeau blanc*, écrivit que M. Cousin *avait*
» *bien prouvé qu'il ne professait en rien les doctrines des*
» *révolutionnaires.* Je crois, Monsieur, que depuis cette
» époque M. Cousin l'a prouvé bien plus encore. Cependant
» le séjour de notre professeur dans votre capitale devait
» porter ses fruits : en 1826, il publia une collection d'ar-
» ticles insérés dans le *Journal des savants* et dans les *Ar-*
» *chives philosophiques*, dont tous ne méritaient peut-être
» pas les honneurs d'une résurrection, et qui au surplus
» étaient inférieurs à la préface même qui les précédait.
» Dans la préface des *Fragments philosophiques*, M. Cousin
» présenta son système, qu'il affirma avoir façonné dès 1818.
» J'aurais conjecturé, je l'avoue, que le voyage de 1824 y
» avait contribué en quelque chose, et que le rapport iden-
» tique de l'homme, de la nature, et de Dieu, qui commence
» à y poindre, était une importation. La préface des *Frag-*
» *ments* fut peu goûtée quand elle parut. Cette condensation
» d'une métaphysique imparfaite qui se cherchait elle-même,
» et n'était pas maîtresse de sa langue, étonna sans in-
» struire. Enfin, en 1828, M. Cousin, rendu à sa chaire,
» put s'y déployer à l'aise, et il eut le plaisir d'y exciter la
» surprise et l'admiration. Dans une introduction éloquente
» de treize leçons, il développa, avec son imagination d'ar-
» tiste et son talent d'orateur, quelques principes du système
» de Hegel, qui semblaient sortir de sa tête et lui appar-
» tenir. Du haut d'un dogmatisme dont seul alors il avait le
» secret, il inspecta l'histoire, les philosophes, les grands
» hommes, la guerre et ses lois, la Providence et ses décrets.
» Il professa la légitimité d'un optimisme universel, et pro-

» nonça, au nom de la philosophie, l'absolution de l'his-
» toire. Je sais, Monsieur, qu'à Berlin vous ne partagiez pas
» l'enthousiasme avec lequel nous avons accueilli ces leçons ;
» vous ne pouviez concevoir comment on importait ainsi
» une doctrine sans en nommer l'auteur. M. Hegel plaisanta
» de ce procédé avec une indulgence un peu satirique ; et
» vous-même, Monsieur, vous avez prononcé à ce sujet un
» mot fort dur, que j'ai peine à écrire, le mot de *plagiat*.
» Je ne pense pas, Monsieur, que sciemment M. Cousin
» ait voulu se parer de ce qui ne lui appartenait pas ; mais,
» emporté par son imagination, il a cru avoir conçu lui-
» même ce qu'on lui avait appris. Dans ses improvisations,
» il oubliait ses emprunts ; et c'est de la meilleure foi du
» monde qu'en amalgamant Kant et Hegel, il se persuada
» avoir créé quelque chose. Cependant le vol métaphysique
» de M. Cousin, je veux dire son ascension, ne fut qu'un
» phénomène passager : il redescendit vite sur la terre ; et,
» soit qu'il eût épuisé en peu de temps son dogmatisme, soit
» qu'il craignît de n'être plus suivi dans ses excursions exoti-
» ques, il revint à l'histoire, déclara que la philosophie n'é-
» tait plus à faire, mais était faite ; qu'il ne s'agissait que de
» la rassembler ; qu'elle se partageait en quatre systèmes
» principaux, le sensualisme, l'idéalisme, le scepticisme, et
» le mysticisme, et qu'en dégageant ce qu'il y avait de vrai dans
» chacune de ces formes exclusives de la réalité, on retrou-
» vait la réalité pure et complète. Voilà cette fois un éclec-
» tisme bien constitué. Ainsi vous voyez, Monsieur, que
» M. Cousin a été tour à tour écossais, kantiste, alexandrin,
» hegélien, éclectique : il nous reste à chercher s'il a jamais
» été et s'il est philosophe. »

§ III.

M. Cousin homme politique.

On a reproché à M. Lerminier d'avoir mis une chaleur fort peu philosophique, dit-on, dans ses attaques contre M. Cousin,

En vérité, nous ne voyons pas en quoi l'auteur des *Lettres à un Berlinois* a mérité le moindre reproche; car il n'a fait que révéler ou préciser des faits incontestés et incontestables, dans le seul but de montrer que l'éclectisme de M. Cousin n'est pas autre chose que le nom pompeux donné par lui-même à ses variations successives. C'est absolument comme nous, qui disons : L'éclectisme n'est autre chose que la formule philosophique d'un homme dépourvu de tradition, et, par une conséquence nécessaire, d'idéal. Un tel homme est indifférent par nature; il peut avoir une belle, une vaste intelligence, mais son aspiration manque de base et de but, et par conséquent de règle. M. Lerminier, en nous montrant, l'histoire en main, les variations déréglées d'une telle intelligence, complète la démonstration. Quand un système se réduit ainsi, faute de lien avec l'humanité, à n'être, pour tout dire, que le nom propre de son auteur, comment séparer ces deux choses, l'homme et le système, de manière que, frappant sur le système, il n'en rejaillisse pas quelque chose sur l'homme? Je déclare, pour ma part, que je regarde cela comme impossible.

Quoi qu'il en soit, on me fera certainement le même reproche qu'on a fait à M. Lerminier. Il est donc nécessaire, avant même de continuer la réfutation du système, que je m'explique sur les sentiments que j'ai pour l'auteur.

Je l'ai beaucoup admiré, mais aujourd'hui je le plains. Je me rends cette justice que rien de personnel, rien qui sente l'égoïsme et l'intérêt privé, ne m'aveugle à son égard et ne me passionne contre lui. Tout ce qu'il pourrait y avoir de personnel en moi qui influât sur mon jugement, ce serait le ressentiment d'avoir été trompé. J'ai déjà exprimé ailleurs ce ressentiment légitime. « Nous avons eu, disais-je (*Revue Encyclopédique*, 1834), l'exemple de tant de déceptions, nous avons vu tant d'hommes abjurer leurs croyances, nous avons prodigué tant de fois mal à propos notre attention, notre estime, notre sympathie, notre admiration même; oui, la génération présente a fait de si rudes expériences en ce genre, qu'elle ne doit plus se sentir que de la réserve envers ceux qui osent encore lui parler de philosophie et d'attachement à des principes. Ah!

moi qui écris ces lignes, combien n'ai-je pas été trompé! Où sont-ils ces sages dont jeune j'écoutais la parole avec un religieux transport, dont je ne m'approchais qu'avec respect, comme le sectateur d'une religion s'approche du dieu qui va parler et rendre ses oracles? Où sont-ils ceux qui m'ont fait entendre d'austères leçons de liberté et de vertu? Ah! je reconnais bien maintenant pourquoi, malgré l'attrait que je me sentais pour eux, je n'ai jamais reçu d'eux aucune véritable impulsion; pourquoi la parole d'un philosophe ignoré (1), cette parole substantielle et claire, entendue une seule fois, m'a plus frappé et plus éclairé que n'ont fait leurs discours retentissants. Lui, s'il vivait encore, il serait encore avec le peuple, qu'il voulait régénérer : eux, ils sont passés dans les rangs de l'aristocratie; philosophes parvenus, ils ont crucifié la philosophie sur toutes les croix, ils l'ont accolée à toutes les Chartes; et aujourd'hui qu'il ne leur en reste plus que le cadavre, ils voudraient vendre ce cadavre à la religion du moyen-âge, menteurs à la fois envers la philosophie et envers le Christianisme. Mais si ces hommes ont trahi la philosophie, c'est que réellement ils n'en ont connu que le nom; c'est à eux-mêmes qu'ils ont manqué, et non pas à la philosophie. »

Oui, en effet (je fais de vains efforts pour arrêter une vérité qui veut s'échapper de mon cœur), j'ai connu M. Cousin prêchant les idées les plus révolutionnaires, je l'ai connu mêlé à l'insurrection du Carbonarisme, puis je l'ai connu rallié à la restauration. Vous aviez changé, dites-vous, vous aviez changé de système à Berlin. Mais nous, nous n'avions pas changé. Voulez-vous donc être un tel tyran de la pensée, que le monde tout entier soit obligé de changer quand vous changez de système? Changer, pour un philosophe, c'est développer son principe de certitude, ce n'est pas l'abandonner brusquement pour en prendre un autre. Où preniez-vous, je vous le demande, votre certitude quand vous combattiez dans nos rangs? où la prenez-vous donc maintenant que vous nous abandonnez? Vous avez changé, dites-vous : nous, encore une fois, nous ne changeons pas; nous avons toujours la

(1) Saint-Simon.

même foi dans la tradition de la révolution française : nous voulons continuer le combat. Nous le continuâmes en effet, et la révolution de juillet arriva. Je me rappelle que, pendant ces journées, je vis entrer M. Cousin au journal que j'avais fondé avec mon ami M. Dubois. Ce jour, j'avais imprimé et signé *le Globe*, malgré les ordonnances. M. Cousin était indigné. « Vous compromettez vos amis, me dit-il. La restau-» ration est encore nécessaire pendant cinquante ans. Quant » à moi, je déclare que le drapeau blanc sera toujours mon » drapeau. » Je ris de ses prophéties. Un mois ou deux après, il inscrivait en tête d'un volume de sa traduction de Platon qu'il avait pris une part active à la révolution de juillet ; il se vantait devant la postérité de s'être emparé hardiment de la municipalité de son arrondissement, et il dédiait ce volume à la mémoire de Farcy, *mort pour les lois* (1).

Si Farcy est mort pour les lois, nous combattions donc pour les lois, quand vous vouliez nous empêcher de combattre !

Mais pourquoi cette inscription adressée par vous à la postérité à l'occasion de la mort de Farcy ? Farcy n'était plus de votre école quand il est mort en combattant. J'en atteste les dernières pages qu'il a écrites, et qui sont loin, bien loin de votre éclectisme (2). Farcy était un jeune homme généreux, qui, voyant le peuple livré à la mitraille, trouva mauvais ce que vous faisiez, vous qui vouliez nous empêcher de combattre, le dit à ses amis, le dit plusieurs fois hautement, et s'en alla mourir. Farcy appartient à notre cause, à notre tradition, et non à la vôtre. Sa mort est trop belle pour que nous ne la revendiquions pas, et pour que nous ne vous demandions pas de quel droit vous avez fait votre profit de son martyre.

Vous avez fait pour Farcy ce que vous aviez déjà fait pour Santa-Rosa, de la même façon, dans une dédicace, quand vous avez falsifié l'histoire, en insinuant en tête d'un autre

(1) C'est aussi ce que porte l'inscription consacrée à Farcy sur la place du Carrousel, et rédigée par M. Cousin.

(2) Voyez dans le *Globe* de 1830, mois de juillet, un article de Farcy sur un ouvrage de Benjamin Constant.

volume de votre Platon que Santa-Rosa n'appartenait pas au parti révolutionnaire, et qu'il n'avait agi que dans l'intérêt politique de la maison de Savoie.

Vos dédicaces sont sans doute chose glorieuse pour ceux à qui vous les décernez; mais pourtant, quand ils ont cru mourir pour leur cause, vous avez tort de les faire mourir pour le compte de votre éclectisme.

Il est vrai encore que telle est sur vous la séduction de votre système, qu'il a presque effacé dans votre mémoire le souvenir de votre propre passé. A peine vous rappelez-vous combien vous avez été révolutionnaire. Il ne m'étonnerait pas que vous eussiez perdu le souvenir du Carbonarisme, par cette raison que vous ne figuriez pas de votre personne dans nos ventes. Combien en effet se sont plaints (et je vous citerai entre autres Sautelet, ce camarade de votre enfance et de la mienne, qui fut long-temps sous votre discipline, et qui s'est tué ayant perdu toute confiance généreuse et toute religion de la vie), combien, dis-je, se sont plaints que vous ressemblez, à cet égard, à la femme de l'Ecriture *quæ comedit, et tergens os suum dicit : Non sum operata malum.*

Je crois, moi, que l'on vous juge mal, qu'il n'y a chez vous dans ces sortes d'oubli qu'une erreur involontaire, et que c'est le système auquel vous vous êtes à la fin fixé qui égare ainsi votre imagination, et vous fait passer l'éponge sur des années de jeunesse qui ne s'accordent pas bien avec ce système. Mais, cela étant, je n'en déteste que davantage votre système.

Quand nous lisons dans l'histoire qu'un homme a abandonné un beau jour le parti auquel il appartenait, nous sommes parfaitement désintéressés dans le jugement que nous portons : c'est que cet homme a vécu dans un autre temps que nous. Mais si nous avions vécu avec cet homme, et appartenu au parti abandonné par lui, le jugement que nous porterions de lui serait, quoi que nous fassions, empreint de notre personnalité; car et nos espérances déçues, et le souvenir douloureux des amis morts à la peine, soit qu'ils aient été frappés dans le combat ou qu'ils n'aient pu supporter plus long-temps la vie, et même le regret que nous éprouvons de ceux que de mauvais exemples donnés de haut ont fini par égarer, nous

reviendraient malgré nous. Voilà, je le confesse, le cas où je me trouve. Mais voilà aussi, je le répète, tout ce que je sens en moi de ressentiment personnel contre M. Cousin; car, du reste, je puis dire de lui : *Nec beneficio, nec injuria cognitus.*

Je crois, en vérité, que j'aurais la même chaleur contre M. Cousin, en tant qu'il représente son système, lors même que je ne l'aurais jamais connu personnellement. Il peut y avoir seulement, dans cette circonstance que je l'ai connu, un motif de plus pour moi de faire triompher contre lui des idées que je crois plus vraies que les siennes et plus profitables à l'humanité.

Si je n'avais pas cette chaleur, ou si j'avais honte de la montrer, ou encore si j'employais la ruse pour la déguiser adroitement, je démentirais moi-même la doctrine que j'ai émise plus haut, que le philosophe n'est pas une pensée seulement, une pensée abstraite, mais une pensée entée sur un sentiment.

Pour qu'un homme ait le droit d'en juger un autre, il faut que le sentiment au nom duquel il le juge soit pur de motifs égoïstes et intéressés : voilà la règle. Mais vouloir détruire le sentiment, vouloir que nous jugions indépendamment d'un sentiment, ceci est absurde; et je ne connais en vérité que l'éclectisme qui ait prétendu opérer dans le philosophe cette mutilation.

Je m'interroge donc, je me scrute au fond du cœur, *intus et in cute*, et je me demande :

Est-ce un sentiment personnel qui nous anime, quand nous reprochons à M. Cousin ses variations politiques? Non, c'est une conviction philosophique. Pour ne pas être blessé de ce qu'il a fait en politique, il faudrait que nous fussions nous-même de sa philosophie. Or son éclectisme philosophique n'ayant pas notre foi, son éclectisme politique ne peut avoir notre assentiment. Notre chaleur sur ce point est grande, il est vrai; mais c'est que notre conviction est profonde.

Est-ce encore une passion personnelle qui nous fait nous indigner contre M. Cousin, parce qu'il a déprécié, insulté la tradition philosophique du dix-huitième siècle, sans avoir à donner pour excuse aucun attachement sincère pour le Chris-

tianisme? Eh! que serions-nous donc, si nous n'avions pas un juste ressentiment pour les dénigrements que l'éclectisme a prodigués à la grande tradition française! Avec quel aveuglement, en effet, avec quel absurde dédain, les éclectiques ont traité les grands hommes dont la pensée a produit la révolution, et ne s'arrêtera pas là! M. Cousin a été plus modéré peut-être que ses élèves; mais comment lui-même a-t-il traité nos pères, nos devanciers, ceux dont la pensée a engendré notre pensée? quel sentiment en a-t-il eu, quel hommage leur a-t-il rendu? On trouve à peine dans ses ouvrages quinze ou vingt lignes consacrées aux penseurs de la France: et quelles lignes! Obligé de citer Voltaire, voici ce qu'il en dira : « Qu'est-ce que Voltaire, messieurs? Le bon sens uni» versel et superficiel : or, à ce degré, le bon sens mène » toujours au scepticisme. (*Cours de l'histoire de la philoso» phie*, tom. II, p. 12.) » Voilà comment M. Cousin comprend le scepticisme de Voltaire! Le scepticisme du dix-huitième siècle venant de ce que Voltaire n'avait qu'un *bon sens superficiel* (1)! Obligé de citer Rousseau, il veut qu'on néglige « ses premiers ouvrages, où Rousseau, dit-il, s'ignorait et se » cherchait lui-même (2), » et il ne voit d'ailleurs dans Rousseau « qu'un système brillant et prononcé de spiritualisme, » sous des formes plus ou moins sévères. (*Ibid.*, p. 11.) » Il appelle Diderot un philosophe obscur, et s'étonne que Buhle ait consacré une si grande place dans son Histoire à cet homme « qui ne fut, dit-il, ni métaphysicien, ni moraliste, » ni politique. (*Fragments*, p. 112.) » Ailleurs, Diderot n'est pour lui remarquable que « par ses idées sur la théorie des » beaux-arts; c'est un critique paradoxal et enthousiaste. » (*Cours*, tom. II, p. 58.) » Voilà le dix-huitième siècle

(1) Je me rappelle qu'ayant un jour cité Voltaire à M. Cousin, il me répondit: « *Le citoyen* Voltaire n'est pas un philosophe. » Ce n'est pas un psychologue de profession que Voltaire; mais avouez que ce *citoyen*-là a produit dans le monde beaucoup de citoyens.

(2) C'est apparemment le *Discours sur l'inégalité des conditions* qui ne plaît pas à M. Cousin. Quel dommage que le *Contrat social* ne soit pas aussi de ces premiers ouvrages!

pour M. Cousin ! Ainsi, tant que M. Cousin a occupé sa chaire, voilà les seuls hommages que les penseurs de la France aient reçus de lui ! Ah ! l'Allemagne était plus équitable envers eux que son disciple. Goëthe ne trouvait pas que Diderot fût un philosophe si méprisable, et l'Allemagne ne trouve pas apparemment aujourd'hui que Voltaire soit un homme si superficiel, puisque tant de ses écrivains répètent maintenant le scepticisme de Voltaire ! Mais ce n'était pas assez pour M. Cousin de ne voir dans tout le dix-huitième siècle de penseur un peu respectable que Condillac, ce n'était pas assez que de sacrifier la pensée vivante du dix-huitième siècle et de la France aux élucubrations insignifiantes des psychologues de l'Ecosse et des moindres penseurs de l'Allemagne : il fallait faire plus, il fallait courber ce géant, le dix-huitième siècle, avec toutes ses aspirations d'avenir, aux pieds d'un maître, et c'est ce que M. Cousin a fait. Mais aux pieds de quel maître, grand Dieu ! le croirait-on ? aux pieds de Louis XVIII. Ah ! courtisan, c'était en 1829 que vous disiez à la jeunesse : « Une » *autorité supérieure* a tranché la question. *Celui qui a fait* » *la Charte a porté un jugement péremptoire sur le dix-* » *huitième siècle.* Il a fait la part du bien et celle du mal ; il » a condamné ce qui était condamnable, il a légitimé ce qui » était légitime... En dernière analyse, tout examiné et pesé, » la part du bien et du mal équitablement faite, il me semble, » et je n'hésite pas à conclure, avec mes deux honorables » collègues et amis M. Guizot et M. Villemain, que le dix- » huitième siècle en masse est un des plus grands siècles qui » aient paru dans le monde. La mission que lui imposait l'his- » toire était d'en finir avec le moyen-âge ; il a rempli cette » tragique mission, il n'a rempli que celle-là. Il a détruit, il » n'a rien élevé ; il ne pouvait faire davantage. Sur l'abîme de » l'immense révolution qu'il a ouverte et qu'il a fermée, le » dix-huitième siècle n'a guère laissé que des abstractions ; » mais ces abstractions sont des vérités immortelles qui con- » tiennent l'avenir. Le dix-neuvième siècle les a recueillies ; » sa mission est de les réaliser en leur imprimant une organi- » sation vigoureuse..... Cette organisation naissante est la » Charte, que l'Europe doit à la France, que la France doit

» à la noble dynastie qui marche à sa tête. (*Cours de l'histoire* » *de la philosophie*, tom. I, pag. 56-59.) » Quel amas de contradictions! Si le dix-huitième siècle est un des plus grands siècles qui aient paru dans le monde, si sa mission a été d'en finir avec le moyen-âge, s'il a accompli cette mission, il a donc détruit la religion de ce moyen-âge et l'organisation sociale de ce moyen-âge; et par conséquent, s'il n'a rien mis à la place, la mission du dix-neuvième siècle sera d'élever un nouvel édifice pour remplacer celui qui est tombé en ruines : il s'agit donc pour l'avenir d'une organisation religieuse et sociale à la fois. Mais quels yeux il faut avoir pour découvrir un tel système dans la Charte de Louis XVIII, et pour faire de ce monarque le Moïse de l'avenir! Quel philosophe il faut être pour soumettre la philosophie à cette *autorité supérieure*, pour regarder comme *péremptoire* le jugement qu'un tel homme a pu porter sur le dix-huitième siècle! Ah! vous prenez le transitoire pour le durable, vous êtes dupe d'un incident. Les abstractions du dix-huitième siècle, que nous avons recueillies sur les bords de l'abîme, sont, comme vous dites, des vérités immortelles qui contiennent l'avenir. Mais l'avenir n'est pas ce misérable présent que des courtisans imbéciles adorent aux Tuileries. L'avenir, ce sera ce que, développée, produira la pensée du dix-huitième siècle. En dernière analyse, tout examiné et tout pesé, pour parler comme vous, nous croyons que le dix-huitième siècle a visé plus haut et ira plus loin que vous ne vous l'êtes imaginé dans vos chaires, vous et vos honorables collègues et amis M. Guizot et M. Villemain, et plus loin aussi que ne l'a voulu sur son trône votre respectable maître Louis XVIII.

Comment veut-on que nous n'ayons pas de chaleur contre l'homme qui a fait un pareil abus de la science, qui a mis aussi platement le dix-huitième siècle aux pieds de Louis XVIII, qui a fait juger Voltaire, Diderot, Jean-Jacques, ces grands hommes, par l'autorité supérieure de l'auteur de la Charte (1)?

(1) Cela nous rappelle un autre collègue de M. Cousin, M. Lemaire, qui, ayant mis sous le patronage de Louis XVIII sa collection de classiques, trop chèrement payée par l'État, fit un poëme où Vir-

Comment veut-on que nous n'ayons pas quelque indignation quand nous voyons M. Cousin répéter aujourd'hui, et même avec plus d'assurance, ce qu'il disait sous la restauration? Cette restauration, qui devait durer au moins cinquante ans suivant lui et ses collègues, étant tombée, ils ont fait à sa suite la quasi-restauration. Ne pouvant pas conserver le drapeau blanc, ils ont consenti à reprendre le drapeau tricolore; mais c'est pour eux tout de même. « *Je persiste,* dit M. Cou» sin (*Préface* de la deuxième édition de ses *Fragments*, » 1835). Des convictions fondées, non sur des circonstances » passagères, mais sur une étude approfondie de l'humanité » et de l'histoire, ne s'ébranlent point au vent de la première » tempête. Trois jours n'ont point changé la nature des cho» ses. » Il est vrai, trois jours n'ont pas changé la nature des choses; ce qui est aujourd'hui ressemble beaucoup à ce qui était avant ces trois jours. Mais voulez-vous que je vous dise pourquoi? c'est que vous avez professé l'éclectisme sous la restauration. Vous vous êtes mis, vous penseur, à la suite des choses, les choses sont restées ce qu'elles étaient. S'il ne s'élevait pas d'autres penseurs que vous, la nature des choses ne changerait jamais.

Il faut convenir que M. Cousin, de même que ses collègues, fait tous ses efforts pour que la nature des choses ne change pas. « Il est content, dit-il, de l'état présent du monde, et il » s'y tient. » On s'y tiendrait à moins, quand on n'a pas dans le cœur d'autre religion que l'éclectisme. M. Cousin n'est-il pas à la Chambre des pairs, au Conseil royal de l'université, à la Faculté, à l'École normale, à l'Académie, au Journal des savants, à la Commission littéraire? J'ignore si je n'oublie pas quelqu'une de ses fonctions. Où est le temps où il montait à sa chaire pour laisser tomber des paroles telles que celles-ci: « Je me rendrai à moi-même ce témoignage, qu'au milieu » des agitations de notre époque, parmi les chances diverses » des événements politiques auxquels j'ai pu être mêlé, mes

gile, Horace et tous les Latins venaient s'incliner devant ce même auteur de la Charte. Lucrèce seul était privé de cette faveur, comme trop impie pour oser paraître devant le religieux Louis XVIII.

» vœux n'ont jamais dépassé cette enceinte. Dévoué tout entier à la philosophie, après avoir eu l'honneur de souffrir » un peu pour elle, je viens lui consacrer, sans retour et » sans réserve, tout ce qui me reste de force et de vie. (*Cours* » de 1828.) » On le couvrait alors d'applaudissements. Alors aussi il parlait de son *étoile philosophique*. « Le public, disait-» il en 1828, verra mon but, mes desseins, et pour ainsi dire » cette étoile philosophique, etc. » Le public voit aujourd'hui ce qu'il ne voyait pas clairement alors. Il voit l'éclectisme à l'œuvre, il voit le système mis en pratique. Voilà donc où son étoile a conduit M. Cousin !

Il est vrai que M. Cousin nous dira qu'il est toujours dévoué à la philosophie, et que c'est pour la plus grande gloire de la philosophie qu'il travaille en ce moment. Que pouvait-il faire de mieux, ayant formulé l'éclectisme, que de propager l'éclectisme ? Il lui fallait donc être une puissance ; or quelle puissance, en ce temps, a de l'éclat et de la solidité sans argent ? Il lui fallait donc de l'argent. Et pour être une puissance durable, il fallait s'allier avec toutes les puissances. Et M. Cousin s'est allié avec toutes les puissances. Il y a deux puissances surtout, deux très anciennes puissances, contre lesquelles la philosophie moderne avait toujours été en guerre : ce sont les rois et les prêtres. M. Cousin s'est fait courtisan des rois et des prêtres. Il vote à la Chambre des pairs avec plus d'acharnement qu'aucun vieux courtisan dans les procès de régicides, oubliant qu'il lisait autrefois en secret à ses élèves les journaux de Marat, après qu'il avait dans sa leçon publique excusé *les fautes du dernier des Brutus* (1).

(1) « Je connais les fautes du dernier des Brutus, je pourrais les » dire ; mais il y a pour cet homme au fond de mon cœur *une invin-» cible tendresse.* » Phrase célèbre de M. Cousin dans un de ses cours, écrite dans les cahiers et gravée dans la mémoire de ses élèves. — Je n'attaque pas l'opinion du juge qui siège au Luxembourg ; mais je demande s'il n'est pas bien malheureux que le même homme qui a prononcé cette phrase sur le dernier des Brutus, et quelques autres semblables, devant la jeunesse studieuse qui venait étudier auprès de lui la philosophie, se soit montré le plus violent partisan des con-

est insensé, qu'une glace est un produit de l'industrie, et non de l'art. Vous êtes ce peintre, votre éclectisme est cette glace qui réfléchit la nature des choses et n'y ajoute rien. Votre prétendue philosophie est à la philosophie véritable ce que l'industrie est à l'art.

Et M. Cousin est en ce moment le pouvoir éducateur de la France! Il exerce un empire officiel, sans limite et sans contrôle, sur l'enseignement de la philosophie, et par là sur toute l'éducation publique. Quel professeur n'est pas sous sa tutelle, sous sa loi, sous son gouvernement? Il use et abuse de son autorité. Il propage à son aise l'éclectisme par la voie du *Compelle intrare*. Ah! quand nous pensons à ce que devrait être dans l'État le pouvoir éducateur, à ce qu'il sera dans l'avenir, l'éducation de nos enfants ainsi livrée à M. Cousin nous remplit le cœur de tristesse. Quoi! vous n'avez pas d'autre idéal que le fait présent, pas d'autre principe, pas d'autre foi, pas d'autre religion; et vous êtes le pouvoir éducateur de la France! Au moins ne nous refuserez-vous pas le droit constitutionnel de réclamer contre votre magistrature, et de trouver que votre tyrannie philosophique est exorbitante.

Le lecteur est à même de juger maintenant si les reproches que nous avons à faire à M. Cousin sont le produit d'une passion personnelle, ou s'ils tiennent à des motifs sociaux et à notre conviction philosophique.

Faut-il donc, à cause des personnes, ménager à tel point l'erreur, qu'on la laisse régner à son aise dans le monde? Serons-nous aussi utiles que nous pouvons l'être à ceux qui souffrent, si nous craignons de faire de la peine à ceux qui triomphent et qui oublient ceux qui souffrent? Quand on s'occupe des choses philosophiques, peut-on rien faire de mieux que d'imiter à propos dans leurs actions les grands maîtres de la philosophie? Or les plus sages et les plus calmes des hommes n'ont-ils pas donné l'exemple d'une justice sévère?

Certes, personne ne respecte plus que nous l'évolution sincère d'un philosophe. Nous comprenons à merveille qu'il y ait dans la vie d'un penseur diverses phases, que le génie

ait un développement et revête successivement des formes en apparence fort différentes, qu'il ait une enfance, une jeunesse, une virilité, et que sa décadence nécessaire, révélant le fini de l'homme, inspire même du respect et de la piété. Mais une évolution qui n'est qu'une série de variations, et qui n'aboutit qu'à légitimer le fait et à immobiliser le présent, une évolution qui semble, en définitive, n'avoir eu pour but que l'élévation d'un homme et sa fortune particulière, n'a rien à nos yeux de bien respectable.

Il y a dans notre siècle d'autres hommes qui ont varié, qui ont passé par des phases diverses; il y en a un surtout qui a donné le sublime exemple d'un prêtre catholique arrivant religieusement à la philosophie. Ceux-là sont respectables; ils ont passé cherchant la vérité, la cherchant du fond du cœur, souffrant tout pour la trouver. Mais autant nous admirons cette persistance d'une force qui épuise des formes périssables et reste une force, une force immortelle, autant nous plaignons cette faiblesse qui, dénuée de sentiment et d'idéal, change au gré des événements, et finit, de guerre lasse, par ériger le fait en philosophie. Si nous n'avions pas de sentiment répulsif pour les variations de M. Cousin, nous n'aurions pas assez de sympathie pour le courage de M. de Lamennais :

Qui Bavium non odit, amet tua carmina, Mœvi.

Oh ! si nous étions injustes envers le mérite de M. Cousin, envers son talent, son beau style, son éloquence; si nous fermions les yeux sur les services qu'il a rendus, directement ou indirectement; à la bonne heure, nous ne serions pas excusable. Mais nous sommes si loin de contester tout cela, que personne n'admire plus que nous la haute intelligence qu'il avait reçue de la nature, le travail opiniâtre qu'il a employé pour la mettre en œuvre, et même jusqu'à un certain point les résultats partiels qu'il a obtenus ! Combien de fois il nous est arrivé, en jetant les yeux sur certaines pages de ses livres, de nous écrier que rien ne rappelait mieux la grandeur de Platon, et de regretter amèrement pour notre siècle que cet

homme, qui parle si bien parfois la langue de Platon, n'ait eu de Platon que le langage. M. Cousin a servi puissamment à ranimer les études en France; il a servi à nous faire connaître les écoles étrangères; il a combattu énergiquement le matérialisme; il a achevé de détruire le prestige grossier du sensualisme de Condillac, quoique l'hypothèse psychologique qu'il a opposée à ce système ne soit pas plus solide que cette hypothèse même; enfin il a parlé à la jeunesse de liberté et de vertu, et c'est beaucoup d'avoir parlé avec éloquence de liberté et de vertu: ces sortes de leçons ne s'oublient pas, même alors que le professeur les oublie. Non, encore une fois, nous ne lui refusons aucun de ses mérites; nous lui accorderons même le génie, si l'on veut admettre que le génie et l'esprit faux peuvent aller ensemble. Ce que nous lui refusons obstinément, c'est la vérité. Il n'a jamais entrevu, à notre avis, que des vérités partielles, et, ayant cousu ensemble ces vérités partielles, il n'a pas produit un système de vérité, mais un système d'erreur. Achevons maintenant de le démontrer.

J'examinerai successivement ce que M. Cousin appelle sa *méthode*, sa *psychologie*, son *ontologie*, sa notion de la *philosophie* et de l'*histoire de la philosophie;* puis je passerai à son système proprement dit de l'*éclectisme*. Je m'engage à prouver non seulement que M. Cousin a commis sur tous ces points les erreurs les plus capitales, mais encore que ses propositions sont généralement contradictoires.

§ IV.

De la méthode de M. Cousin.

J'ai comparé ailleurs M. Cousin à un très habile ouvrier qui s'en irait voyager chez les autres nations, et rapporterait, de toutes sortes de machines qu'il aurait vues, des pièces très belles et admirablement taillées, mais sans avoir précisément pu deviner le lien qui, dans les modèles, en faisait des machines. Les pièces qu'il nous a montrées sont belles sans doute

et polies avec art; mais elles ne jouent pas, et ne font, réunies, aucun mécanisme. En un mot, M. Cousin n'a jamais eu de ses formules, et de l'usage légitime qu'on peut en faire, la profonde conscience qu'a de ses idées tout inventeur. Et je ne dis pas cela seulement des emprunts qu'il a faits à Fichte, à Schelling, à Hegel, dont il a pris tour à tour les philosophies diverses, à l'un le principe du moi volontaire et libre dans toutes ses manifestations, au second l'idée du moi développé dans l'histoire, au troisième la fatalité dans l'histoire, trois formules contradictoires au premier chef : je le dis encore des rapports qu'il a contractés avec les anciens philosophes dont il a publié des traductions ou des éditions, tels que Platon, Proclus, Descartes.

Sans doute on reconnaît souvent dans ses écrits un homme qui a eu un long commerce avec Platon; mais l'idée-mère de Platon, cette conception de l'Idéal divin qui a engendré le Christianisme, a complétement échappé à M. Cousin. L'inspiration platonicienne a abouti en lui à produire l'éclectisme, qui est la négation même de l'Idéal; et il a maintenant l'esprit tellement fermé au sens du Platonisme, qu'il soutient, le croirait-on, dans le dernier de ses écrits philosophiques (sa *Préface* de 1853), que l'*éclectisme était déjà dans la pensée de Platon*. Platon éclectique, Platon père de l'éclectisme! voilà une curieuse découverte. Moi, je croyais que Platon était, quant à ce qui regarde la tradition grecque, le père du Christianisme, et c'est ainsi en effet que tous les Pères de l'Eglise ont considéré Platon. Mais M. Cousin, qui a traduit Platon, lui attribue l'éclectisme. Je ne pense pas toutefois que ce nouvel enfant fasse jamais à Platon autant d'honneur que le Christianisme lui en a fait.

Il en est de même du résultat des conversations de M. Cousin avec Proclus et les Alexandrins. Inspiré par eux, M. Cousin nous dira que « la pensée dominante de sa vie a été de recon» struire les croyances éternelles et d'arriver aussi à l'unité » (*Préface* de 1826). » Mais Plotin et ses disciples étaient des croyants, des croyants très fervents : M. Cousin lui-même en est convenu; nous avons cité plus haut ses paroles très nettes, très positives, à ce sujet. Donc Plotin et ses succes-

seurs, en un mot cette école néoplatonicienne que M. Cousin reconnaît d'ailleurs pour être « la fille très légitime de Platon » (*Cours de* 1828), » ne voulaient reconstruire les croyances éternelles que pour arriver à une croyance, à une religion, et n'auraient jamais imaginé, comme M. Cousin, que le moyen de reconstruire les croyances éternelles était de séparer absolument la philosophie et la religion; ce qui est la destruction même de toute croyance véritable. Mais il en a été, chez M. Cousin, de l'inspiration de Proclus comme de l'inspiration de Platon; et aujourd'hui, sans craindre de se mettre en flagrante contradiction avec lui-même, il affirme que « l'é» clectisme était la prétention déclarée, légitime ou non, de » l'école d'Alexandrie. (*Préface* de 1853.) »

Quant à Descartes, ses leçons n'ont pas été moins décevantes pour M. Cousin. Descartes a beaucoup parlé de méthode; il a écrit, comme on sait, un *Discours de la méthode.* Il était naturel, en effet, qu'un philosophe qui se mettait hors de toute communion spirituelle avec les autres hommes, qui se séquestrait de toute tradition, qui prétendait tout découvrir par lui-même, se demandât quelles règles de vie il adopterait en attendant que son édifice fût construit, et quelle méthode il emploierait pour le construire. Mais l'immense influence que Descartes a exercée, avec son doute dirigé contre la Scolastique et avec ses systèmes, a égaré étrangement M. Cousin. Il en a conclu d'abord que le philosophe était à toute époque, par devoir et par nature, un douteur; c'est qu'il n'a nullement compris le but final du mouvement cartésien. A cette erreur, M. Cousin en a ajouté une autre : il a confondu le doute anti-scolastique de Descartes avec la méthode proprement dite de Descartes, la méthode de l'évidence, la méthode des géomètres. Confondant ainsi deux choses très distinctes, il est arrivé à s'imaginer que Descartes était tout entier dans sa méthode. Il faut lire, pour y croire, les singulières assertions de M. Cousin sur Descartes. Je renvoie à son *Cours* de 1828. On y verra que « la philosophie moderne est » née en 1637 avec le livre de *la Méthode;* » que « les systèmes » de Descartes ne sont rien pour sa gloire; » que Descartes, c'est uniquement « la réflexion libre élevée à la hauteur d'une

» méthode, et encore la méthode dans sa forme la plus sé-» vère, etc. » M. Cousin confond, je le répète, le hardi courage de Descartes allant bravement à la recherche de la vérité, avec le doute de Descartes; et puis il confond le doute de Descartes avec sa méthode proprement dite. Les éloges qu'il prodigue à ce grand homme sont donc fondés sur deux équivoques. La première, c'est la répétition de l'opinion, assez répandue, qui confond le génie inventeur et dogmatique de Descartes avec son doute dirigé uniquement contre la science de son temps. Mais la seconde appartient tout entière à M. Cousin, car il a renchéri sur le préjugé vulgaire. Il veut louer Descartes d'avoir été un hardi douteur, prenant, je le répète, la forme du génie de Descartes pour son génie même; mais le louer ainsi n'eût pas été bien neuf, il y a long-temps qu'on célèbre le doute philosophique de Descartes. Que fait-il donc? Il le loue au titre de philosophe qui a eu une méthode, érigeant ainsi implicitement le doute en méthode; et puis il s'écrie que toute philosophie est une méthode, et que Descartes est le père de la philosophie moderne, parce que le premier il a eu une méthode.

Eh! sans doute, une philosophie est une méthode, tout philosophe a une méthode. Mais, avant cette méthode, il y a l'inspiration du philosophe, qui lui fait employer cette méthode. Vous réduisez Descartes à n'être autre chose qu'un douteur qui pense avec une certaine méthode, et vous en concluez que tout philosophe est un douteur avec une méthode, que la philosophie est le doute et la méthode. Moi, je vous dis que le doute n'est que la forme de la pensée de Descartes, que cet homme sublime était le plus hardi et le plus dogmatique des hommes. Descartes est un dogmatique qui vient dire au monde : « Avec la méthode des géomètres nous pouvons tout découvrir, tout connaître avec certitude. Or on n'a pas encore employé cette méthode; moi, je vais la pratiquer, et je vous engage à le faire aussi. Commençons donc par douter, puisque jusqu'ici on a mal raisonné; ensuite nous ne douterons plus. » Voilà le sens de Descartes. M. Cousin traduit : « Le propre de la philosophie à toute époque est de douter; et ce doute même est une méthode. » M. Cousin

traduit mal. On dirait que M. Cousin n'a jamais lu attentivement le petit livre dont il parle si fastueusement, *la Méthode.* Il y aurait vu que les neuf dixièmes de ce traité sont employés à exposer les grandes découvertes que Descartes croyait avoir faites sur l'existence de Dieu, sur la nature des hommes et des animaux, et sur le monde physique; en un mot, que c'est un abrégé des ouvrages qui parurent plus tard, les *Méditations*, le *Monde*, le *Traité de l'homme*, etc. Il y aurait vu aussi que Descartes, tout grand qu'il soit, n'embrassa et ne voulut embrasser qu'une partie de la connaissance humaine; qu'engagé de foi comme il était dans le Christianisme et dans l'ordre politique qui régnait de son temps, il s'interdit toujours les matières de religion et de politique, et que sur ces matières, loin de professer le doute, il professa au contraire la soumission la plus absolue. Descartes, ce n'est donc pas « la réflexion libre à la hauteur d'une méthode, et » de la méthode la plus sévère, » puisque le doute de Descartes ne s'étend, chez Descartes, qu'à cette sorte de science ou de philosophie que Descartes restreint si souvent dans ses écrits en la définissant « la connaissance des vérités qu'on » peut découvrir par la lumière naturelle. » Mais dans ce cadre même de l'ontologie pure et de la physique, croyez-vous que Descartes ait jamais pensé que la vraie méthode pour connaître était *toujours* de douter d'abord? Jamais Descartes, je le répète, n'a eu une pareille idée; il n'a préconisé le doute que pour lui, pour son temps, s'imaginant bien que, quand la vérité serait découverte, le devoir de tout philosophe serait, non de douter d'abord sur toute chose, mais de reconnaître et d'accepter les vérités découvertes et démontrées. Il a mis ce doute en pratique, parce que son esprit de géomètre n'était nullement satisfait de la philosophie vulgaire qu'on enseignait dans les écoles et dans les académies, et parce que, plein de foi et d'assurance dans la méthode des géomètres, il se croyait certain, lui et tous ceux qui emploieraient cette méthode, d'arriver à toutes les vérités que comportait cette méthode. Donc, bien loin que le doute lui parût la première condition et le génie inspirateur d'un philosophe, c'était au contraire sa très grande assurance de la vérité en soi, et de l'excellence de

la méthode géométrique, qui lui donnaient confiance. On pourrait résumer le livre de *la Méthode*, par le mot d'Archimède, Ἐυρηχα, *J'ai trouvé*. Est-ce là essentiellement et fondamentalement prêcher le doute? non c'est au contraire prêcher la foi, la certitude, mais une foi nouvelle. Le doute, pour Descartes, c'est uniquement l'intervalle qui sépare ses découvertes ou sa philosophie de la philosophie des écoles et des académies de son temps. Mais qu'il n'ait fait ses systèmes, comme le veut M. Cousin, que pour se donner le plaisir de voir où conduisait sa méthode, et par manière de divertissement, cela est absurde. Au fond, Descartes fut un inventeur qui « philosopha par ordre, » comme il dit souvent, et qui sut enchaîner des idées pour en faire des systèmes; voilà sa gloire et voilà sa méthode. Il douta sur la Scolastique, il fit grand bruit de son doute à ce sujet, parce que c'était là son point de séparation avec les idées régnantes, et il eut raison. Mais voir là l'essence même de la philosophie, dire que ce doute c'est tout Descartes, que Descartes a engendré l'esprit philosophique moderne, non pas par ses systèmes, mais uniquement par sa méthode, et encore en tant que cette méthode est le doute, au lieu de voir que cette méthode recèle au contraire à l'état virtuel la confiance, l'enthousiasme, la certitude, c'est ne pas comprendre Descartes, et c'est ne pas comprendre non plus l'action de Descartes sur le monde. Bien loin de dire, comme M. Cousin, que Descartes est tout entier dans sa méthode, il faut dire, au contraire, que la méthode de Descartes n'aurait produit aucun effet sans ses systèmes. Il faut louer Descartes d'avoir été un grand inventeur de hardis systèmes; car c'est cette audace, cette noble assurance, semblable à celle des Képler, des Galilée, des Bacon, qui a fondé pour ainsi dire l'ère moderne et donné une nouvelle trempe à l'esprit humain.

La philosophie n'est donc pas une sorte de machine appelée une méthode. La méthode est au contraire le produit de l'inspiration du philosophe, la forme de sa philosophie. Vous dites : tant vaut la méthode, tant vaut le philosophe. Il serait bien plus vrai de dire : tant vaut le philosophe, tant vaut la méthode. Donnez la méthode de Descartes à un esprit comme

Condillac : croyez-vous qu'il en sortira les *Méditations?* Buffon a dit : Le style, c'est l'homme; on peut dire dans le même sens : La méthode, c'est le philosophe.

Quoi qu'il en soit, il semble que, prenant Descartes pour l'unique père de la philosophie moderne, et la méthode de Descartes pour la méthode même de la philosophie, M. Cousin aurait dû se rattacher à cette méthode, et ne pouvait pas faire autrement que de s'y rattacher. Hé bien, non; M. Cousin n'a pris de son commerce avec Descartes, et de la conception qu'il s'est faite de ce grand homme, que cette idée, qu'un philosophe est avant tout un homme qui a une méthode, qui peut dire *ma méthode*, et il a voulu comme Descartes avoir sa méthode.

Or quelle est la méthode de M. Cousin? Ce n'est pas celle de Descartes, je le répète, ce n'est pas la méthode des géomètres; car c'est la méthode de Bacon, appliquée là où Bacon avait reconnu formellement qu'il ne fallait pas l'appliquer; c'est, en un mot, la méthode des naturalistes transportée dans la vie du *moi* et du *nous*. Il est impossible d'attribuer plus de valeur à la méthode que ne l'a fait M. Cousin, et il est impossible aussi de se tromper sur la vraie méthode plus gravement que lui.

Constatons bien que ce que M. Cousin entend quand il dit, à l'instar de Descartes, *ma méthode*, c'est tout simplement la méthode d'observation des naturalistes appliquée (nous verrons tout à l'heure comment) à la vie du *moi* et du *nous*. Cette constatation ne sera pas difficile à faire; car M. Cousin, après avoir passé par les écoles allemandes, et avoir répété les leçons de Fichte, de Schelling, de Hegel, voulant faire, de tout ce qu'il avait successivement adopté et professé, un ensemble original, où tout fût lié et marqué de son cachet, n'a trouvé, pour se trancher de ses maîtres, que la méthode. Les Allemands avaient procédé plutôt à la manière de Descartes, de Spinoza, de Leibnitz, qu'à celle de Locke, de Condillac, ou des Écossais; ils avaient été plutôt ontologistes que psychologues, et ils avaient plutôt raisonné en géomètres qu'en naturalistes observateurs. M. Cousin, élève d'abord de M. Laromiguière, et parti, dans le principe, de l'observation,

a prétendu rester fidèle à la méthode d'observation. Il a donc fait, d'un côté, grand fracas de l'importance de la méthode, et il a bien voulu, sous ce rapport, amnistier le dix-huitième siècle, auquel l'application de la méthode des naturalistes aux questions philosophiques est empruntée; d'autre part, il a prétendu que cette méthode l'avait conduit à tous les résultats qui composent ce qu'il appelle son système, et c'est à ce titre qu'il réclame surtout un brevet d'originalité et d'invention.

J'ouvre la *Préface* de 1826, où M. Cousin a résumé et coordonné ses travaux; je trouve dès le début :

« Mes premiers soins furent donnés à la méthode. Un sys-» tème n'est guère que le développement d'une méthode » appliquée à certains objets... Ouvrez l'histoire : tout philo-» sophe qui a respecté ses semblables, et qui n'a pas voulu » seulement leur offrir les résultats indécis de quelques rêves, » a commencé par un retour sur la méthode. Toute doctrine » qui a exercé quelque influence ne l'a fait et n'a pu le faire » que par la direction nouvelle qu'elle a imprimée aux es-» prits, par le point de vue nouveau sous lequel elle a fait » considérer les choses, c'est-à-dire par sa méthode. Toute » réforme philosophique a son principe avoué ou secret dans » un changement ou dans un progrès de méthode. Mon pre-» mier effort devait donc être d'examiner consciencieusement » le point d'où j'allais partir, la direction que j'allais prendre, » la méthode que j'allais employer, et qui contenait en elle » les résultats de toute espèce, inconnus à moi-même, aux-» quels son application successive devait me conduire. »

M. Cousin aurait pu nous dire plus simplement, et avec plus de vérité, qu'ayant commencé à étudier la philosophie sous M. Laromiguière, il avait dû naturellement accepter la méthode et les habitudes de l'école condillacienne; mais M. Cousin ne veut rien avoir reçu, du moins sans contrôle. C'est donc *volontairement*, après mûres réflexions, et de dessein bien prémédité, qu'il a opté pour la méthode d'observation :

« La *méthode d'observation* est bonne en elle-même. Elle » nous est donnée par l'esprit du temps, qui lui-même est » l'œuvre de l'esprit général du monde. Nous n'avons foi qu'à

» elle, nous ne pouvons rien que par elle; et pourtant en » Angleterre et en France, elle n'a pu jusqu'ici que détruire » sans rien fonder. Parmi nous, son seul ouvrage en philoso- » phie est le système de la sensation transformée. A qui le » tort? Aux hommes, non à la méthode. La méthode est ir- » *réprochable*, et *elle suffit toujours*, mais il faut l'appli- » quer selon son esprit. Il ne faut qu'observer, mais il faut » observer tout. La nature humaine n'est pas impuissante, » mais il ne faut lui retrancher aucune partie de ses forces. » On peut arriver à un système qui dure, mais pourvu qu'on » ne se laisse arrêter d'abord par aucun préjugé systéma- » tique. (*Préface des Fragments*, 1826.) »

Une fois en train de célébrer la méthode expérimentale, M. Cousin ne s'arrête plus dans les éloges qu'il lui prodigue. Il va même jusqu'à reprocher à Bacon, le père de cette méthode, de n'en avoir pas compris l'excellence et l'universalité. Bacon avait dit une admirable vérité; il avait dit que la méthode d'observation n'était pas applicable directement à la vie du *moi*, « que nous pouvions observer la matière et les ou- » vrages de Dieu extérieurement à notre âme, parce que dans » cette contemplation le moi prend une forme en considérant » un objet, mais que si le moi ou l'âme se retourne sur elle- » même, comme une araignée tissant sa toile, l'âme reste » sans manifestation, sans forme, indéterminée [à l'état de » *vide*, comme disent les métaphysiciens indiens (1)], et ne » peut ainsi engendrer que des espèces de toiles, comme celle » de l'araignée, des toiles à fil délié, dont on peut admirer la » finesse et l'enchevêtrement, mais qui n'ont pas de solidité et » ne sont d'aucun usage. » M. Cousin est scandalisé de cet aphorisme de Bacon; il prétend que Bacon s'est trompé sur sa propre méthode, ou du moins sur la méthode dont on lui attribue vulgairement l'invention. Si Bacon a dit cela, c'est, suivant M. Cousin, que Bacon n'a pas su faire usage en psychologie de la méthode expérimentale :

« On a beaucoup célébré Bacon comme le père de la mé- » thode expérimentale; mais la vérité est que Bacon a tracé

(1) Voy. l'article *Contemplation* de l'*Encyclopédie Nouvelle*.

» les règles et les procédés de la méthode expérimentale dans » l'enceinte des sciences physiques et pas au-delà, et que le » premier il a égaré la méthode dans une route systémati- » que, en la bornant au monde extérieur et à la sensibilité. » Elle est de Bacon cette phrase : *Mens humana, si agat in » materiem, naturam rerum et opera Dei contemplando, » pro modo materiæ operatur atque ab eadem determina- » tur. Si ipsa in se vertatur, tanquam aranea texens te- » lam, tunc demum indeterminata est, et parit telas » quasdam doctrinæ, tenuitate fili operisque mirabiles, » sed quoad usum frivolas et inanes.* » En général, l'ob- » servation de Bacon ne s'adresse qu'aux phénomènes sensi- » bles; l'induction appuyée sur cette base unique ne portera » pas loin. La philosophie qui devait sortir d'une application » aussi incomplète de la méthode ne pouvait être qu'incom- » plète elle-même, et tristement incomplète. Le système de la » sensation transformée était au bout de pareils conseils, et » Bacon devait engendrer Condillac. Telle est l'importance » des aberrations de la méthode. Les plus légères traînent à » leur suite les erreurs les plus graves, que l'on ne peut plus » détruire qu'en remontant à leur principe. La première » aberration de la vraie méthode philosophique vient de » Bacon; ses conséquences ne s'arrêtent qu'à Condillac, au- » delà duquel il n'y a plus de place pour aucune abberration » nouvelle, soit en fait de méthode, soit en fait de système. » Consent-on à la méthode incomplète de Bacon? il faut con- » sentir à toutes les lacunes du système de Condillac; la fai- » blesse seule et l'inconséquence s'arrêtent au milieu. Le » système de Condillac dans sa rigueur choque-t-il la nature » humaine et l'observation la moins attentive? il faut remon- » ter jusqu'à Bacon et essayer de tarir le mal dans sa source; » il faut emprunter à Bacon la méthode expérimentale, mais » ne pas corrompre d'abord l'observation en lui imposant un » système. Il faut n'employer que la méthode d'observation, » mais l'appliquer à tous les faits, quels qu'ils soient, pourvu » qu'ils existent : son exactitude est dans son impartialité, et » l'impartialité ne se trouve que dans l'étendue. Ainsi peut- » être se ferait l'alliance tant cherchée des sciences métaphy-

» siques et physiques, non par le sacrifice systématique des » unes aux autres, mais par l'unité de leur méthode appli- » quée à des phénomènes divers. (*Préface des Fragments*, » 1826.) »

Voilà qui est clair, j'espère. M. Cousin est plus Baconien que Bacon lui-même, infiniment plus partisan de la méthode expérimentale. Bacon voudrait restreindre cette méthode aux phénomènes de la nature extérieure; M. Cousin ne le veut pas : il appelle la réserve de Bacon « corrompre l'observation » par un système. » Quant à lui, il cherche « l'alliance des » sciences métaphysiques et physiques dans l'unité de la mé- » thode. » Et M. Cousin a persévéré jusqu'au bout et persévère encore dans son sentiment à ce sujet; car voici son dernier mot dans sa nouvelle *Préface :*

« Ici, comme ailleurs, comme partout, comme toujours, » je me prononce pour cette méthode qui place le point de » départ de toute saine philosophie dans l'observation.... *La* » *philosophie ne se distingue de la physique que par la* » *nature des phénomènes à observer*. (*Préface* de 1833.) »

La philosophie une science *comme la physique!* une science directement objective comme la physique, une science d'observation et d'expérimentation comme la physique et l'industrie! Ah! vous n'avez pas, ce me semble, profité de vos maîtres! C'était bien la peine d'employer si souvent la langue de vos maîtres allemands, de parler si souvent du *subjectif* et de l'*objectif*, pour arriver à cette belle conclusion, qu'entre la philosophie et la physique il n'y a aucune différence de méthode, que le critérium de certitude est le même, que ce sont, en un mot, deux sciences à mettre sur le même pied, deux sciences à considérer au même titre! Mais dans la physique, l'objet est hors de nous, il appartient à un ordre de vie incommunicable à la nôtre. Dans la philosophie, au contraire, il s'agit avant tout de la vie du *moi* et du *nous*, de la vie humaine, soit individuelle, soit collective! Quoi! cela n'établit pas une différence! La vie subjective se fera sentir au sujet d'une façon directement objective, comme la vie des plantes, des animaux, et des astres! Encore une fois, ce n'était pas la peine d'étudier, avec Kant, avec Fichte,

avec Schelling, le *subjectif* et l'*objectif*, pour arriver là.

Et vous dites que vous avez adopté cette méthode sciemment, après avoir mûrement délibéré, et sachant bien qu'en philosophie tout dépend du choix d'une méthode. Laissons les phrases : vous vous trompez vous-même quand vous vous imaginez que vous avez adopté de propos délibéré la méthode expérimentale. Vous avez *reçu* cette méthode de ce que l'on pourrait appeler la queue du Condillacisme ; car vous avez commencé par être disciple de Condillac ou de M. Laromiguière, ce qui est à peu près la même chose ; et vous étant ensuite tourné contre Condillac, vous l'avez fait avec les formules de Fichte, sans avoir une inspiration propre et qui vous appartînt ; et, ainsi différent en apparence, vous êtes resté pourtant avec la même méthode. Non, vous n'avez pas adopté volontairement la méthode dite de l'observation, vous l'avez *reçue;* elle n'est pas chez vous le fruit de vos méditations, ni un résultat de votre choix; vous avez emprunté cette méthode de philosopher aux habitudes scientifiques du dix-huitième siècle et du commencement du dix-neuvième (1).

Vraiment M. Cousin a la main malheureuse quand il est question du dix-huitième siècle ! S'agit-il de ce que ce siècle a de grand, de sublime, de vraiment divin, il n'est pas de mépris et d'insulte que M. Cousin ne prodigue au dix-huitième siècle ; il va, comme nous l'avons vu, jusqu'à prosterner dans la poussière où les courtisans aiment à s'agenouiller les

(1) Je devrais citer un autre maître de M. Cousin, un vrai et profond métaphysicien, M. Maine de Biran, qui a sans doute contribué beaucoup à égarer son disciple sur ce point. M. de Biran, comme je le dirai tout à l'heure, se servait de l'observation psychologique pour établir une grande vérité ontologique. M. Cousin, qui a emprunté les idées de M. de Biran sans les bien comprendre, a vu là une méthode, non seulement pour la psychologie, mais pour la philosophie tout entière. Il a été ainsi confirmé dans son *choix* de la méthode expérimentale à la façon du dix-huitième siècle. Tandis que, par son inspiration, M. de Biran tendait à sortir de cette fausse méthode, M. Cousin y est rentré. *O imitatores!*

grandes et immortelles figures de Voltaire, de Rousseau, de Diderot. Mais s'agit-il de la partie erronée de l'esprit de ce même siècle, de la fausse application qu'on y a faite de la méthode des sciences naturelles en la transportant dans la vie du *moi* et du *nous*, oh ! M. Cousin n'a pas peur alors de se rattacher au dix-huitième siècle : « L'esprit du dix-huitième » siècle, dit-il relativement à la méthode expérimentale, n'a » pas besoin d'apologie. (*Préface* de 1826.) » C'est, je le répète, avoir la main malheureuse. Il y avait deux choses à considérer dans le dix-huitième siècle : son esprit novateur, son aspiration d'avenir, sa religion en un mot sous l'écorce de son incrédulité, sa foi à l'égalité, à la liberté, sa foi au progrès, à la perfectibilité, son aspiration vers un changement radical de la condition humaine, son éloignement des idolâtries diverses qui ont pesé jusqu'ici sur l'homme, cet élan en un mot de transformation et pour ainsi dire de métamorphose qui a produit la révolution française, et qui ne s'arrêtera pas là. Sur tout cela, M. Cousin a fermé les yeux, complétement fermé les yeux. La Charte de Louis XVIII lui a paru le point culminant, le résultat définitif, et même le jugement péremptoire du dix-huitième siècle. Mais il y avait, en revanche, à dépouiller la pensée vivante de ce siècle de la forme qu'elle avait revêtue, la tendance au pur naturalisme, fruit de la méthode d'observation. Il fallait montrer combien cette méthode a égaré le dix-huitième siècle, comment elle a corrompu, autant qu'il était en elle, le souffle divin qui animait ce siècle. Il fallait enrouter le dix-neuvième siècle dans une autre voie, le rappeler à la vie collective, à la vie spirituelle, par la méthode, non pas de l'observation, mais de la conscience et du consentement unis. Et c'est précisément le contraire qu'a fait M. Cousin ; il a persisté, il persiste dans la méthode expérimentale. C'est là, dit-il, le chef-d'œuvre de sa philosophie. Il traite la vie du *moi* et du *nous* à la manière des physiciens, par l'observation ; et il s'applaudit d'avoir, dit-il, « reconstruit le dogmatisme en partant de la méthode » du siècle. (*Préface* de 1833.) » Vous n'avez rien reconstruit ; vous avez pris à la tradition du dix-huitième siècle ce qu'il ne fallait pas lui prendre, ce qui n'est jamais fécond, une

forme ; vrai *caput mortuum* que les siècles abandonnent en cessant d'être, comme la dépouille mortelle que nous confions à la terre en mourant, et vous avez délaissé l'esprit que cette forme recélait.

M. Cousin a écrit quelque part une belle page sur ce que sont l'un pour l'autre un siècle et un philosophe qui considère ce siècle : « Selon moi, dit-il, l'humanité est inspirée. » Le souffle divin qui est en elle lui révèle toujours et partout » toutes les vérités sous une forme ou sous une autre, selon » les temps et selon les lieux. A côté de l'humanité est la » philosophie, qui l'écoute avec attention, recueille ses paro- » les, les note pour ainsi dire, et, quand le moment de l'inspi- » ration est passé, les présente avec respect à l'artiste ad- » mirable qui n'avait pas la conscience de son génie, et qui » souvent ne reconnaît pas son propre ouvrage. » Cela est vrai, cela est beau; quoiqu'il fallût dire aussi, ce que M. Cousin n'a pas dit, que le philosophe qui observe l'humanité est inspiré comme elle : mais dans le cas présent de M. Cousin et du dix-huitième siècle, je demande qui a manqué à son rôle, de l'humanité ou du philosophe. Le dix-huitième siècle a été un artiste admirable; mais le philosophe, au lieu de recueillir « le souffle divin » en rejetant la « forme, » a fait précisément tout le contraire. Il a pris la forme, une forme transitoire, une forme éphémère, et il a négligé et méconnu l'inspiration.

§ V.

Suite.

En entendant sortir de la bouche de M. Cousin cette étonnante assertion, que *la philosophie est une science d'observation comme la physique;* en le voyant ailleurs s'étonner naïvement qu'on lui ait reproché d'avoir abandonné les traditions philosophiques de la France, et s'écrier avec assurance : « Il ne s'agit pas de savoir si la philosophie que » j'enseigne est allemande, anglaise, ou française. *A-t-on*

» *jamais parlé d'une géométrie ou d'une physique fran-* » *çaise?* » en entendant, dis-je, de pareilles hérésies, je m'écrierais volontiers à mon tour : *Habemus confitentem reum;* nous avons ici la preuve, la preuve claire, évidente, palpable, que M. Cousin n'a jamais bien compris ni la nature ni le but de la philosophie.

Que penserions-nous d'un artiste qui assimilerait l'art à l'industrie, et que devons-nous penser d'un philosophe qui assimile la philosophie à la physique? Nous dirions à l'artiste: Eh quoi! ne sentez-vous pas que toute production de votre art est le résultat de votre vie, que votre art est en vous, se fait en vous, qu'il palpite dans votre cœur et coule dans votre sang; en un mot, qu'il prend sa source dans votre vie, et qu'il est votre vie même arrivée à pouvoir se transmettre à la nôtre; tandis que, dans l'industrie, c'est sur la vie du monde extérieur que vous agissez? Nous dirons de même au philosophe : Eh quoi! ne vous sentez-vous rien sous la mamelle gauche? Vauvenargues a dit: « Les grandes pensées viennent » du cœur. » Platon avait dit : « Dieu nous a donné deux ailes » pour nous élever à lui, l'amour et la raison; en d'autres ter- » mes, le sentiment et le raisonnement; » ce qui est la même pensée que celle de Vauvenargues. Et vous allez commencer votre philosophie par supprimer le cœur, source des grandes pensées, suivant Vauvenargues; vous allez briser une des deux ailes de Platon, l'amour, la charité, le sentiment; en un mot, vous allez commencer votre philosophie par supprimer l'inspiration! Mais c'est supprimer à la fois le but, la matière même de la philosophie, et le moyen, l'instrument de la philosophie. La philosophie est en vous, sachez-le, comme l'art est dans l'artiste. L'artiste, par un procédé divin, parvient à extraire de lui-même sa propre vie, à la manifester, à la communiquer. Vous, philosophe, faites de même. C'est de votre vie et avec votre vie que vous devez tirer votre philosophie. Il ne s'agit pas ici du monde extérieur à vous; il s'agit de vous et de nous, de votre vie, de la nôtre, du lien qui nous unit entre nous et à notre Créateur, de notre union à tous au sein de l'humanité, de notre vie sociale commune, des droits et des limites de notre vie individuelle; il s'agit de la vie qui coule

en nous, et non de la vie qui coule hors de nous. C'est par la main du cœur, pour ainsi dire, que ces choses doivent être maniées, et non par la main du corps comme la vie du monde extérieur. Et pourtant, vous en venez à dire, après vingt ans de travaux, que la philosophie est une science d'observation comme la physique, ou de pur raisonnement, comme la géométrie ! Mais en physique, en géométrie, qu'observez-vous et avec quoi observez-vous ? sur quoi raisonnez-vous et avec quoi raisonnez-vous ? Dans la physique, vous observez les phénomènes d'une vie qui n'est pas en vous, qui n'est pas directement communicable à la vôtre, et vous observez avec vos sens. Dans la géométrie, vous raisonnez sur des objets définis dont la notion est également empruntée par l'abstraction au monde extérieur, et vous raisonnez encore avec vos sens ; car vous raisonnez par le moyen de la comparaison, qui recèle toujours implicitement une sensation, et qui produit en vous l'évidence, mais l'évidence sensible (1). Mais en philosophie, c'est votre vie subjective qui est votre objet. De quoi peut-il donc être question ? de développer et d'exprimer cette vie subjective, et non de l'observer ? Et avec quoi pouvez-vous la développer et l'exprimer ? avec elle-même évidemment, puisque c'est elle qui est le sujet en même temps qu'elle est l'objet. Ne voyez-vous pas que vous ressemblez

(1) C'est une idée assez répandue, que les géomètres raisonnent sur des *notions*, et non sur des sensations. Mais je maintiens ce que j'ai établi dans l'article *Conscience* de l'*Encyclopédie Nouvelle*. La distinction de Leibnitz entre la notion et la sensation est vraie, sans doute, mais il faut la comprendre. Leibnitz ne dit pas que la notion existe sans la sensation ; il établit au contraire que, dans tout fait intellectuel, il y a simultanément sensation, notion, et aperception. Les géomètres raisonnent d'abord sur un cas particulier, où la sensation joue un rôle évident ; puis ils concluent du particulier au général ; et ils concluent ainsi en vertu de la notion, qui leur permet de définir les objets, et de l'aperception, ou du sentiment du moi, qui leur montre qu'ils pourraient répéter la même opération dans tous les cas semblables. Mais la sensation se retrouve toujours au début et à la fin de tous leurs raisonnements.

bien plus à l'artiste qu'au géomètre ou au physicien? Vous êtes semblable à l'artiste; car, comme pour lui, votre objet c'est vous-même, c'est la vie qui coule en vous et au sein de l'humanité; vous ne différez même de l'artiste que par un point, c'est que l'artiste est plus individuel et vous plus général, que l'artiste se concentre plus en lui-même, et que vous devez vous occuper davantage de tous les hommes: vous êtes pour ainsi dire l'artiste de l'humanité, l'humanité artiste. Cette assimilation de l'art et de la philosophie est si certaine, que tout le monde la fait pour ainsi dire instinctivement. Les grands poëtes et les grands philosophes ont toujours eu ensemble d'étroites affinités; il semble qu'ils ont le même berceau, et qu'aux yeux des peuples ils habitent, après leur mort, les mêmes régions des Champs-Elysées. Socrate et Platon s'appuyaient continuellement d'Homère; un vers du poëte était pour eux une autorité. Aristote cherche souvent les définitions des choses les plus profondes dans Homère, dans Orphée, et dans les anciens poëtes. Et quel philosophe moderne vaut mieux à citer que Dante, ou Shakspeare, ou Milton, ou, dans certaines matières, Molière et La Fontaine? Le philosophe sans doute a bien aussi des affinités avec le physicien et le géomètre. Il raisonne, il observe : qui le nie? Est-ce que le poëte aussi ne raisonne pas et n'observe pas? est-ce qu'il n'est pas de la nature de tout homme d'observer et de raisonner? tout homme est à differents degrés physicien, géomètre, poëte. Mais vous dites que le philosophe est un savant; moi, je vous dis que ce n'est pas seulement un savant, mais que c'est un artiste quant au fond des choses. Vous dites qu'il n'a pour critérium de certitude que l'observation; je vous dis, moi, que cette prétendue méthode est la destruction même de la vie, que l'observation directe est une pure folie, semblable à celle de l'anatomiste qui voudrait porter le scalpel sur son propre corps, et qui détruirait la vie pour l'étudier, en sorte que Bacon a eu cent fois raison de dire: « L'âme ne peut s'observer *directement* elle-même. » Je vous dis de plus que l'objet de la philosophie est bien autrement large que la pure psychologie; que lors même que

la psychologie aurait pour méthode l'observation (j'entends l'observation indirecte, et non pas l'observation directe), il ne s'ensuivrait en aucune façon que la philosophie dût avoir pour méthode l'observation ; car la psychologie n'est pas la philosophie, c'est seulement une petite partie de la philosophie. Je dis donc qu'il est absurde de considérer la philosophie comme une science d'observation ; je dis que la philosophie participe à la fois de l'art et de la science ; que, renfermant dans son objet Dieu, l'homme, et la nature extérieure, elle remonte à Dieu par l'inspiration s'appuyant sur le raisonnement et l'observation ; comprend l'humanité antérieure par l'inspiration unie à l'observation, qui prend alors le nom d'histoire, et au raisonnement ; donne à l'humanité à venir un idéal par l'inspiration unie encore au raisonnement et à l'observation ; et enfin étudie la nature extérieure, toujours par l'inspiration unie à l'observation et au raisonnement, à l'inverse du physicien proprement dit, qui est plus observateur qu'artiste. Mais supprimez l'inspiration, vous n'avez plus ni artiste ni philosophe. Si donc il était permis d'accoupler ces deux mots *science* et *inspiration*, je définirais la philosophie une science d'inspiration comme l'art, et non pas une science d'observation comme la physique.

J'ai traité ailleurs avec tant d'étendue la question de la méthode ou plutôt *du principe de la certitude*, qu'il me répugne d'en parler ici en passant et imparfaitement ; et cependant je me vois forcé, bien malgré moi, de résumer, en aussi peu de mots que je pourrai, ce que j'ai établi sur ce sujet, afin de dissiper, s'il est possible, la prodigieuse erreur de M. Cousin.

M. Cousin n'est pas le premier qui se soit trompé sur cette question de la méthode, bien que personne peut-être, je le répète, ne s'y soit trompé autant que lui. Chacun sait que depuis deux cents ans environ les diverses philosophies s'aheurtent à la question de la certitude, sans la résoudre. Il y a en nous plusieurs sources différentes de connaissance (en appelant généralement connaissance les diverses révélations que nous avons de la vie), ou plutôt il y a plusieurs mondes dif-

férents. L'erreur commune sur la certitude est de confondre ces sources différentes de connaissance, ces mondes divers, et d'appliquer indistinctement à tous ce qui ne convient qu'à un seul. De là tant de principes de certitude proclamés et rejetés avec une égale ardeur.

Je n'entre point ici dans la question de l'utilité qu'il y a eu à ce que des systèmes faux, bien que basés sur des principes de certitude relativement vrais, fussent nettement posés et impitoyablement appliqués. Telle est la condition humaine : nous n'accomplissons nos progrès qu'au moyen de certaines ténèbres; chaque époque a pour ainsi dire une portion de ténèbres nécessaires; c'est la forme obligée de la pensée, c'est la face erronée de la vérité relative, dont j'ai parlé dans la première partie de cet écrit. Quoi qu'il en soit, sortis de la tradition catholique, qui était une méthode et un principe de certitude, nous avons eu la méthode protestante qui prenait pour base à la fois la révélation et le sens individuel, puis la méthode cartésienne de l'évidence à la façon des géomètres, puis la méthode baconienne de la sensation ou de l'observation à la façon des naturalistes. Le temps approche, suivant nous, où l'esprit humain sortira sans aucune peine du labyrinthe où l'ont égaré toutes ces méthodes; il suffit pour cela qu'une distinction claire s'établisse, qui mette à sa place chacun des principes qui ont donné lieu à ces systèmes. J'ai essayé pour ma part d'ouvrir quelques fenêtres, comme dit Descartes, et de faire entrer du jour dans cette cave où les philosophes sont descendus pour se battre. Je crois avoir démontré (1) que des cinq ou six principes de certitude mis en avant depuis deux siècles, et qui ont donné lieu à autant de prétendues méthodes générales, il n'y en a aucun qui n'ait sa vérité et même sa vérité exclusive et absolue. Tous sont vrais, mais tous ne s'appliquent pas à tous les ordres de connaissances ou, pour mieux dire, à tous les modes de notre vie; chacun a sa sphère.

(1) Voy. les articles *Certitude*, *Conscience*, *Consentement*, de l'*Encyclopédie Nouvelle*, et l'article *De la doctrine du progrès continu* dans la *Revue Encyclopédique*.

L'erreur, encore une fois, est de les appliquer où ils ne sont pas applicables; l'erreur est de ne pas distinguer les vies véritablement différentes qui existent simultanément en nous.

Trois aspects principaux de la vie, formant trois ordres tout-à-fait divers, s'offrent clairement à nos regards : 1° la vie du monde extérieur à l'humanité; 2° la vie humaine individuelle; 3° la vie humaine collective. Un seul principe ne convient pas et ne suffit pas pour nous conduire dans ces trois vies diverses. Nous n'avons que l'*expérience* pour pénétrer et nous diriger dans la vie des êtres d'une nature aussi étrangère à la nôtre que sont les astres, les plantes, ou les animaux. Avec nos semblables, au contraire, nous avons en commun une vie collective. Entre eux et nous, le *consentement* devient donc à la fois une nécessité et un principe d'action. Quand donc, sortant de la relation avec la nature, nous entrons dans la relation avec les hommes, la principale règle que nous ayons pour nous diriger dans ce monde nouveau de la vie est le consentement. Toutefois le sentiment individuel, ou la *conscience*, reste comme arbitre souverain de la vie humaine individuelle. Mais ces trois clefs des trois aspects de la vie ne s'exercent qu'à l'aide de principes supérieurs dont nous avons la faculté d'emprunter la lumière. Ces principes supérieurs sont la *raison* et la *tradition*. L'expérience emploie secondairement pour se diriger la faculté de raisonner. Le consentement se nourrit, à son tour, et se forme par l'évidence et la tradition. Enfin la conscience trouve son appui dans l'évidence, dans la tradition, et dans le consentement.

La vraie méthode, en toute science, consiste donc à discerner celui de ces critériums de certitude qui convient à la matière en question et à s'y rapporter. Mais, une fois armés de ce principe de certitude, comment en faisons-nous usage? En résulte-t-il, comme on se l'imagine, une méthode complétement différente, c'est-à-dire un emploi tout particulier d'une ou de plusieurs de nos facultés à l'exclusion de toutes les autres? Non. Sans contredit, de même que la matière dont il s'agit détermine le choix du critérium de certitude, de même le critérium de certitude détermine les facultés dont

nous devons faire usage d'une façon prédominante pour employer ce critérium de certitude. Mais cela veut dire seulement qu'il détermine l'emploi prédominant de telles ou telles facultés, sans anéantir, sans exclure aucune de nos facultés. Chaque mode de notre connaissance est une sorte d'escrime particulière, mais qui ne diffère pourtant pas essentiellement de tout autre genre d'escrime. Un homme qui se bat à l'épée fait de son corps, sinon absolument le même usage, du moins un usage analogue à celui qu'en fait un homme qui se bat au sabre.

Ainsi, parce que le critérium de certitude à employer sera l'expérience, il ne s'ensuivra pas que la méthode ne consiste que dans l'observation, puisque l'expérience emploie, secondairement il est vrai, mais emploie nécessairement, pour se diriger, la faculté de raisonner qui est en nous. Or, la faculté de raisonner suppose non seulement la comparaison, qui, développée largement, donne lieu à ce qu'on nomme l'analogie et l'induction, mais encore la mémoire, qui, également développée et largement appliquée, devient l'érudition et la connaissance des travaux antérieurs. Et de même, parce que le critérium de certitude à employer sera le consentement, il ne s'ensuivra pas que la méthode ne consistera que dans la constatation de ce que pensent les autres hommes, puisque le consentement s'éclaire par l'évidence et se révèle par la tradition.

On a faussé étrangement l'esprit humain avec toutes les exagérations sur la méthode. On a voulu forcer l'homme à se fragmenter, à se tronquer, pour entrer dans le cadre des méthodes. Les uns l'ont réduit à n'être qu'une espèce de machine raisonnante, ajoutant syllogismes sur syllogismes. Les autres en ont fait un œil qui observe, un œil de lynx, qui ne laisse rien passer; les autres, une mémoire traditionnelle, une sorte d'écho qui répète éternellement les leçons du passé. L'homme n'est aucune de ces facultés isolées; l'homme emploie toutes ces facultés, quel que soit le critérium de certitude auquel il se rapporte.

Il n'y a de divers que le principe de certitude. La méthode proprement dite, c'est-à-dire le travail de l'intelligence, est la

même. Le principe de certitude, dis-je, est divers, suivant qu'il s'agit de la vie du monde extérieur, ou de la vie humaine individuelle, ou de la vie humaine collective. Mais quant à ce qu'on appelle proprement la méthode, c'est autre chose : la méthode est toujours l'emploi de toutes nos facultés, approprié à l'objet de notre recherche. La méthode, c'est l'homme complet s'emparant d'un certain principe de certitude et y rapportant tout, mais employant pour cela toutes les facultés simples ou composées qui sont en nous : observation, comparaison, raisonnement, mémoire, induction, analogie, analyse, synthèse. La méthode, en tant que méthode, est donc absolument la même au fond, qu'il s'agisse de physique, ou de géométrie, ou de psychologie, ou de politique. Toutes les prétendues distinctions qu'on a voulu faire à ce sujet sont fausses. Nous sommes identiques à nous-mêmes, psychologiquement identiques, dans l'acte de la connaissance, quel que soit l'objet de cette connaissance. Je crois encore avoir démontré d'une façon irrécusable cette vérité (1).

Mais par-delà le principe de certitude, par-delà la méthode qui consiste à bien employer ce principe, c'est-à-dire à le développer à l'aide des facultés de notre nature, et de toutes ces facultés sans exception, il y a l'être qui emploie ce principe et cette méthode, il y a le savant, le philosophe, l'homme en un mot, l'homme vivant. Or cet homme, ce n'est pas un axiome, ce n'est pas une méthode, c'est un homme.

Et cet homme, c'est une inspiration, cet homme est inspiré. J'entends par là que cet homme est un sentiment qui cherche sa manifestation, sa forme, sa pensée.

Rien ne serait plus aisé que le perfectionnement des sciences et de la philosophie, si des méthodes et des axiomes suffisaient pour faire des découvertes. Mais écrivez les meilleurs traités sur la méthode, puis donnez cela à lire à un homme dépourvu du sentiment qui fait trouver, et voyez s'il sortira de vos mé-

(1) Voy. en particulier l'article *Conscience* de l'*Encyclopédie Nouvelle*, où j'ai comparé les procédés de connaître d'un géomètre, d'un physicien, et d'un psychologue, et prouvé l'identité psychologique de ces procédés.

thodes quelque chose. C'était bon pour Condillac de penser ainsi, Condillac qui s'imaginait qu'en fait de science ou de philosophie, tout était affaire de méthode, affaire de langue, comme il disait; que l'analyse était la clef de toutes les vérités possibles, indépendamment de tout autre élément de la nature humaine; que, pour qui savait analyser, les vérités venaient s'enfiler toutes seules, les unes au bout des autres, indéfiniment, comme les grains d'un chapelet. Condillac disait une sottise; j'aime mieux en croire Platon et Vauvenargues. On a demandé ce que c'était que le génie. Le génie, c'est un sentiment qui cherche une forme, une manifestation, et qui la trouve.

Ce sentiment qui cherche une forme, une manifestation, je l'appelle inspiration. Je dis, comme M. Cousin, que l'humanité est inspirée, que chaque siècle est inspiré. Mais j'ajoute de plus que le philosophe lui-même est inspiré. Je n'exclus pas, comme lui, le philosophe de la condition générale; je ne le mets ni au-dessus ni au-dessous de l'humanité. Cela étant, que le philosophe s'occupe de la nature extérieure, son principe de certitude sera l'observation et l'expérience; qu'il s'occupe de vérités absolues, son principe de certitude sera l'évidence des géomètres; qu'il s'occupe de la société humaine, son principe de certitude sera le consentement de la société vivante : mais, quel que soit l'objet qu'il considère, toujours le sentiment se retrouvera sous sa pensée. Je prends les hommes qui passent pour avoir apporté le moins d'âme et de sentiment dans les matières philosophiques. Voilà Bayle, par exemple, qui prêche le scepticisme : j'ai démontré, à son article (1), que Bayle n'a prêché le scepticisme que pour établir la tolérance; et il n'a tant cherché à établir la tolérance, que parce qu'il avait souffert de l'intolérance, parce qu'il avait vu sa famille proscrite et son frère mourir dans les dragonnades. Bayle n'eut peut-être pas d'autre passion, mais il eut celle-là. Il n'y a pas un seul grand homme qui n'ait eu un mobile de ce genre. Le géomètre lui-même, le grand géomètre est une passion, j'entends un sentiment, une force

(1) Dans l'*Encyclopédie Nouvelle*.

vive qui poursuit un idéal. Voilà Descartes qui perfectionne la géométrie; croyez-vous que ce soit pour la géométrie elle-même? Non; c'est que « ces longues chaînes de raisons toutes » simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se » servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations, » lui ont donné occasion de s'imaginer que toutes les choses » qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes s'en-» tresuivent en même façon, et que, pourvu seulement qu'on » s'abstienne d'en recevoir aucune pour vraie qui ne le soit, » et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut pour les déduire » les unes des autres, il n'y en peut avoir de si éloignées » auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne » découvre. (*Discours de la méthode.*) » Et c'est pour cela que Descartes se perfectionne lui-même en s'occupant de géométrie. Et pourquoi veut-il être si bon logicien, si bon géomètre? c'est qu'il a entrevu « qu'il est possible de parvenir » à des connaissances fort utiles à la vie, et qu'au lieu de » cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, » on en peut trouver une pratique, par laquelle, connaissant » la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, » des cieux, et de tous les autres corps qui nous environnent, » aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers » de nos artisans, nous les pourrions employer en même » façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi » nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature. » (*Ibid.*) » Sous la géométrie de Descartes se cache donc une sublime ambition de s'emparer de la nature et de s'en rendre possesseur. Descartes lie dans sa pensée le perfectionnement de la géométrie « au perfectionnement de la vie humaine, au » perfectionnement de la médecine, à l'affaiblissement de la » vieillesse (*Ibid.*), » et il conçoit « le dessein d'employer » toute sa vie à la recherche d'une science si nécessaire. (*Ibid.*) » Niera-t-on qu'il n'y ait un sentiment actif, vivant, passionné pour ainsi dire, sous cette géométrie? Le sentiment inspirateur n'est-il pas aussi clair pour Descartes que pour Bayle? Qu'on nous dise donc encore que le philosophe ne ressemble pas à l'artiste! La cause qui met en jeu leurs facultés est la même, et c'est toujours le sentiment. Aux deux extrémités

de la nature humaine, vous avez l'artiste et le géomètre. Entre les deux et participant des deux, les comprenant quelquefois tous les deux, vous avez le philosophe.

Le sentiment est toujours au fond des calculs les plus arides, des raisonnements les plus froids, chez le véritable philosophe, de même qu'il vit dans les œuvres de l'artiste en apparence les plus étrangères aux mouvements de son âme. Il y a, dans un conte d'Hoffmann, un agréable symbole de cette vérité. Un peintre est occupé à peindre un paysage; le diable, sous je ne sais quelle forme humaine, est derrière lui qui le regarde faire; puis le diable s'écrie: « Tu es amoureux, très amoureux. — Eh! comment le savez-vous? répond le peintre étonné. — Je le vois dans ce que tu fais. — Je peins des arbres! — Ton amour se peint dans tes arbres, reprend le diable. Tu ne verrais pas ces arbres comme tu les vois, tu sentirais le paysage tout autrement si tu n'aimais pas. » On peut dire cela de tout artiste, de tout philosophe, et même du physicien et du géomètre. Seulement, comme je l'ai déjà remarqué, le sentiment chez l'artiste est plus individuel, chez le philosophe plus général. L'artiste est lui-même, le philosophe se fait autrui. L'artiste sublime meurt, comme Le Tasse ou comme Dante, pour sa propre haine et ses propres amours, plus ou moins liés avec ce que l'humanité doit aimer ou haïr. Le sublime de la philosophie est de mourir pour le salut des autres, comme Socrate ou comme Jésus.

Il ne faut donc pas parler de méthode particulière à la philosophie; il est absurde de dire que la philosophie est une science d'observation, ou qu'elle est une science de raisonnement, ou qu'elle est une science d'observation et de raisonnement unis. Le philosophe emploie l'observation, mais la philosophie n'est pas une science d'observation. Le philosophe emploie le raisonnement, mais la philosophie n'est pas une science de pur raisonnement. La philosophie, en tant qu'elle a pour objet spécial la vie humaine, a pour principes de certitude le consentement et le sentiment individuel, ou la conscience.

Revenons maintenant à M. Cousin. Il faut convenir que la prétendue méthode de M. Cousin est la plus fausse et la plus

absurde des exagérations possibles en fait de méthode. Quoi ! il s'agit de philosophie, c'est-à-dire apparemment au premier chef de la vie du *moi* et du *nous*, de la vie humaine, soit individuelle, soit collective, et, au lieu de prendre pour critérium de certitude le sentiment et le consentement, aidés du raisonnement et de la tradition, M. Cousin va s'adresser, à quoi ? à l'observation, c'est-à-dire au critérium de certitude des physiciens et des naturalistes ! Puis il y avait trois choses qu'il fallait nécessairement distinguer : 1° le principe de certitude ; 2° la manière d'employer ce principe, ou la méthode proprement dite ; 3° l'homme, c'est-à-dire le génie inspiré ou doué de sentiment, la force vive en un mot, qui se sert de ce principe et qui emploie cette méthode. M. Cousin a confondu, identifié ces trois choses. Il a confondu la manière dont nous faisons usage d'un certain principe de certitude avec ce principe même ; et ayant décidé que le principe de certitude en philosophie était l'observation, il en a conclu et en a fait conclure à ses élèves que la méthode même était l'observation, d'où est résulté l'insensé psychologisme de l'âme qui directement s'observe et se considère. Enfin il a confondu le philosophe, c'est-à-dire la force vive, l'homme-sentiment (qu'on me pardonne ce mot) qui emploie la méthode et le principe de certitude, avec cette méthode même et ce principe. Or la méthode étant déjà confondue par lui avec le principe, et le principe étant l'observation, il en est résulté que le philosophe n'était plus qu'un observateur inerte, un homme qui recueille des faits par l'observation. Mais le physicien, le véritable physicien, n'est pas même cela : comment voulez-vous que ce soit là la condition du philosophe !

Toutes les facultés de notre nature ont donc été anéanties dans cette prétendue méthode ; et, sur la ruine de toutes nos facultés, M. Cousin a pu tout à son aise s'écrier qu'il ne voyait aucune différence essentielle entre la physique et la philosophie, s'étonner qu'on lui reprochât de n'avoir ni sentiment patriotique, ni tradition française, et répondre naïvement à ce reproche : « A-t-on jamais parlé d'une physique ou d'une » géométrie française ? »

Telle est la méthode de M. Cousin, et, s'il l'avait suivie, il

serait resté dans la voie où M. Jouffroy s'est engagé à sa suite, la pure psychologie expérimentale.

Mais M. Cousin n'y a pas même tenu, à sa prétendue méthode; il a laissé ses disciples, tels que M. Jouffroy, s'y égarer, s'y abîmer, il les a laissés tisser à leur aise les fils d'araignée que Bacon leur avait prédits comme l'unique fruit possible de leur labeur. Quant à lui, soit à la suite de Fichte, soit à la suite de Hegel, il s'est frayé d'autres routes, et il a fait, sans aucune méthode, de l'ontologie et des systèmes. Et maintenant il reproche assez aigrement à ses disciples de s'arrêter à cette observation dont il leur avait fait un précepte. Il les plaint de demeurer si long-temps dans ce qu'il appelle *le vestibule* ou l'antichambre de la philosophie. « On se » trompe, dit M. Cousin dans sa nouvelle *Préface*, quand on » dit que la vraie philosophie est une science de faits, si on » n'ajoute que c'est aussi une science de raisonnement. Elle » repose sur l'observation, mais elle n'a d'autres limites que » celles de la raison elle-même, de même que la physique » part de l'observation, mais ne s'y arrête point... La philo- » sophie abdique, elle renonce à sa fin, qui est l'intelligence » et l'explication de toutes choses par l'emploi légitime de nos » facultés, quand elle renonce à l'emploi illimité de la raison... » Borner la philosophie à l'observation, c'est, qu'on le sache » ou qu'on l'ignore, la mettre sur la route du scepticisme. »

O la savante méthode que celle de M. Cousin! il va jusqu'à permettre et prescrire de joindre le raisonnement à l'observation! Mais il n'en persiste pas moins à dire et il a soin d'ajouter que « la philosophie ne se distingue de la physique » que par la nature des phénomènes à observer. » C'est qu'il veut avoir à lui seul tous les honneurs: si M. Jouffroy ou tout autre fait de la psychologie expérimentale, M. Cousin peut dire que c'est lui qui les a lancés dans cette excellente voie, que c'est lui qui le premier a défini la philosophie une science d'observation, de pure observation, et pas autre chose. Mais si, de cette observation prolongée indéfiniment, il ne résulte en effet que des toiles d'araignée, M. Cousin s'écrie que ce n'est pas là sa méthode, que « la philosophie n'a d'autres » limites que celles de la raison elle-même. » Allez plus loin

encore, M. Cousin, et reconnaissez que la philosophie ne participe pas seulement de la nature de la science, mais de la nature de l'art; que ce n'est pas seulement une affaire d'observation et de raisonnement, mais aussi une affaire de sentiment. Vous en êtes venu, d'une *Préface* à l'autre, jusqu'à dire que « la philosophie est l'intelligence et l'explication de » toutes choses par l'*emploi légitime de nos facultés.* » Regardez-vous le sentiment comme une faculté dont l'emploi soit illégitime? Et si vous admettez cette faculté au nombre de celles dont l'emploi est légitime, ne voyez-vous pas que le premier terme de votre définition doit être changé, qu'il ne s'agit pas seulement de comprendre et d'expliquer, mais de sentir; qu'il faut revenir à la doctrine de votre Platon, chercher le Beau et le Bien, avoir un Idéal, et provoquer l'humanité à le suivre; en un mot, que la philosophie n'a pas seulement pour but « l'intelligence et l'explication de toutes » choses, » mais le développement de toutes choses, l'amélioration de l'âme humaine et le perfectionnement du monde!

§ VI.

De la Psychologie de M. Cousin.

Il me paraît fort douteux que, même dans le cadre restreint de la pure psychologie, M. Cousin ait jamais eu une idée nette et précise de ce qu'il entend par sa prétendue méthode d'observation. Mais d'abord, qu'est-ce que la psychologie, et quelle place occupe-t-elle dans la philosophie?

Puisque M. Cousin appelle lui-même la psychologie le simple *vestibule* de la philosophie, il nous permettra de n'en pas faire plus d'estime que lui, et de ne la considérer en effet que comme une sorte de préliminaire aux matières et aux questions de la philosophie.

La psychologie est à la philosophie ce que l'anatomie est à la physiologie et à la médecine. Pour connaître le corps vivant, les médecins étudient le corps mort, c'est-à-dire l'ordre,

l'enchaînement, les rapports des divers organes qui composent ce corps. Mais ce qu'ils étudient ainsi, ce n'est pas la vie, c'est ce qui reste après la vie, ce que la vie a fait, ce qu'elle a habité, ce qu'elle a délaissé; c'est sa trace, ce n'est pas elle. Et de même, pour étudier l'esprit vivant, les philosophes étudient pour ainsi dire l'esprit à l'état de mort, c'est-à-dire l'ordre, l'enchaînement, les rapports des divers organes que manifeste cet esprit; c'est ce qu'ils appellent les opérations ou facultés de l'entendement. Mais, avant le dernier siècle, on ne s'était jamais imaginé que cette espèce d'anatomie fût la vraie science de l'âme, la physiologie de l'âme, la connaissance même de l'âme vivante. On sentait trop que ces opérations supposaient un être qui les faisait, que ces facultés étaient plutôt la demeure de l'âme que l'âme même, comme le cadavre est, pour ainsi dire, l'enveloppe extérieure, apparente, observable, du véritable corps vivant. Aussi ne s'arrêtait-on guère à cette étude, et on ne lui avait pas même donné de nom particulier. On la regardait seulement comme un préliminaire indispensable de la logique. En tête de la logique se trouvaient quatre pages de considérations sur les facultés ou opérations de l'esprit; puis on passait à la logique, qui n'était elle-même que l'instrument, l'organe de la philosophie. J'ai dit ailleurs et je maintiens que ces quatre pages, dans les anciens ouvrages de logique, contiennent plus de vérités et infiniment moins d'erreurs que tous les livres des psychologues de nos jours.

Mais il est arrivé au dix-septième siècle que le problème de l'origine de nos connaissances a été mêlé à l'étude même des facultés ou opérations de l'âme; et de là, au dix-huitième siècle, un remaniement des matières philosophiques, un classement nouveau qui a mis en première ligne la considération des facultés de l'entendement, en tant que représentant l'entendement lui-même, l'entendement observable. Les quatre pages de prolégomènes à la logique, une fois qu'on y eut introduit cette question de l'origine de nos connaissances, ont pris un immense intérêt, et ont servi de ralliement à toutes les études des philosophes.

Ce n'est pas ici le lieu d'expliquer comment le problème

psychologique de l'origine de nos connaissances a pris tant d'importance depuis deux siècles, et a en quelque sorte absorbé la métaphysique tout entière. Cette révolution, amenée d'ailleurs par tous les événements de l'histoire moderne, a tenu principalement à ce que le Christianisme, une fois constitué, a voulu immobiliser sa forme, et a étouffé, par des condamnations brutales, toute discussion qui pouvait de nouveau mettre en question ce que l'on regardait comme décidé. Comme un fleuve que l'on empêche de couler se creuse un nouveau lit, ainsi l'esprit humain, voyant que la forme religieuse tendait à s'immobiliser, et ne lui permettait aucun développement, s'est éloigné de la religion constituée, et s'est creusé, à l'écart, de nouvelles issues. L'Église n'ayant pas voulu souffrir la discussion sur le fond des choses, par crainte pour son symbole, les penseurs ont été obligés de prononcer une sorte de divorce provisoire entre la religion et la science. Ils ont abandonné, s'y voyant forcés, le règlement des âmes, la conduite de la vie, et ce qu'on pourrait appeler l'hygiène et la médecine morale, à l'Église constituée, et ils se sont rabattus sur l'anatomie de l'âme. Cette grande séparation, préparée long-temps avant Descartes, se marqua surtout de la façon la plus éclatante chez Descartes, qui, tout en faisant profession de soumission absolue à l'Église dans toutes les matières religieuses, soumission en effet bien réelle chez lui, considéra l'étude de l'âme et de ses facultés comme un domaine où son investigation pouvait s'exercer librement, sans préjudice pour ses sentiments religieux. Il est résulté de là que la philosophie s'est, par un long détour, éloignée de la religion pour se concentrer en apparence sur le problème psychologique. Mais tout se tient : aussi à peine se fut-on occupé de cette étude, comme d'une étude à part, et qui ne portait atteinte ni à la morale ni à la religion établies, que l'on vit paraître comme conséquences les systèmes de Malebranche, de Spinoza, de Locke, de Berkeley; d'où résultèrent plus tard et le scepticisme universel de Hume, et le sensualisme de Condillac, et le matérialisme de Cabanis. Ainsi la religion fut tournée pour ainsi dire. La théologie fut reléguée dans les chimères, et toute philosophie parut résider dans l'étude des facultés ou opérations de l'esprit humain. Les

hommes vraiment grands et vraiment forts qui ont travaillé à cette œuvre ont tous parfaitement senti, dans la mesure de leur génie et de leurs sentiments religieux, que le vrai problème qu'ils poursuivaient n'était pas un problème de pure psychologie, qu'il ne s'agissait pas, au fond, de l'anatomie de l'âme, mais de la physiologie de l'âme, pour arriver à la médecine et à l'hygiène de l'âme. Aussi les uns en restant chrétiens, les autres en s'éloignant du Christianisme, ont toujours visé à quelque chose qui dépassait la pure psychologie. Mais les faibles se sont persuadé que la psychologie était tout par elle-même, que c'était là une science qui méritait qu'on s'y attachât des siècles entiers; et ils ont ainsi perdu de vue la philosophie même pour une petite portion de la philosophie; ils ont, pour employer l'expression de M. Cousin, fait élection de domicile dans le vestibule de la philosophie, au lieu de pénétrer plus avant.

Ce fut Wolf, je crois, le méthodique Wolf, qui commença à séparer de la logique les quatre pages de prolégomènes, et à les désigner sous le nom grec de psychologie (1). Or psychologie voulant dire science de l'esprit, ce nom vague et général dut encore donner plus d'importance à cette étude et la faire confondre avec la philosophie même.

Mais ce sont les Écossais qui ont surtout contribué à étouffer le sentiment de la vraie philosophie sous la recherche glaciale et inféconde de ce qu'on nomme la science de l'esprit ou la psychologie. A la suite de la discussion de Descartes, de Gassendi, de Locke, discussion au milieu de laquelle s'étaient produits les systèmes de Malebranche, de Spinoza, de Berke-

(1) Je ne veux pas dire que ce mot fût nouveau dans l'usage; mais jusque là il avait été pris dans une acception différente. Le cadre général de la philosophie se divisant en logique, ontologie, et pneumatologie, qui comprenait les différentes natures spirituelles, c'est-à-dire l'âme humaine, les anges, et Dieu, plusieurs savants de la Renaissance, platoniciens ou autres, avaient, au seizième siècle, traité la pneumatologie humaine sous le nom de *psychologie*. On connaît divers ouvrages publiés en Allemagne sous ce titre. Mais ce n'était pas là de la psychologie comme on l'entend depuis Wolf.

ley, et qui avait abouti finalement au scepticisme de Hume, les Écossais, effrayés des incertitudes de la philosophie ainsi concentrée dans le terrain psychologique, et frappés des progrès que les sciences physiques faisaient alors, s'imaginèrent que la première chose à faire en philosophie était de réunir pendant plusieurs siècles des faits de psychologie. Ils manquèrent ainsi à la fois à la philosophie et à la psychologie même. Car réduire la philosophie à l'état d'observation, c'est détruire la vie du *moi* et du *nous*, c'est anéantir la vraie philosophie; et quant à la psychologie proprement dite, il est évident que les Écossais, en excluant de leur recherche la considération du corps, en ne s'aidant pas directement de ces sciences naturelles sur le patron desquelles ils prétendaient se modeler, ont rendu cette recherche stérile et impuissante. En effet, il n'est pas une seule des opérations de l'esprit qui ne soit liée à des opérations du corps. De là la nécessité d'une étude plus vaste, comprenant à la fois l'âme et le corps, comprenant l'homme tout entier étudié d'une façon externe. C'est ce que les disciples de Cabanis et de Gall ont compris à leur manière, lorsqu'ils ont opposé à la psychologie la *phrénologie* ou l'*anthropologie*.

Quoi qu'il en soit, la psychologie proprement dite est bien certainement une science d'observation. Cela veut dire qu'en cette matière le critérium de certitude du philosophe est l'observation. Cela ne veut pas dire que le philosophe ne soit qu'observateur lorsqu'il observe ainsi; car il est là, comme toujours, et il ne peut pas ne pas être à la fois sentiment et pensée: seulement son critérium de certitude en cette matière est l'observation. La méthode en psychologie proprement dite ne doit donc pas prendre le nom de pure méthode d'observation, à moins que l'on n'explique positivement que, concurremment avec le principe de certitude, qui est en cette matière l'observation, il y a la méthode proprement dite, qui est l'emploi de toutes nos facultés sans exception, et qu'il y a en outre le sentiment ou l'inspiration propre du philosophe.

Mais, au-delà de cette psychologie qui examine et constate les facultés ou opérations de l'âme (et qui, pour faire désormais quelque progrès, doit, je le répète, embrasser de plus

en plus la considération du corps et des organes corporels), il y a une autre psychologie qui considère ces facultés en exercice, et qui correspond pour ainsi dire à la physiologie, comme la première correspond à l'anatomie. C'est la physiologie de l'âme, c'est la science de l'âme en tant que vivante, opérante, agissante.

Quel est le critérium de certitude dans cette psychologie supérieure? Est-ce encore l'observation? Oui, assurément. Mais si, pour la psychologie inférieure, la méthode même n'était pas une pure observation, mais l'emploi de toutes nos facultés, à plus forte raison ici, où il s'agit de la vie se saisissant pour ainsi dire elle-même, et n'étudiant pas seulement ses facultés, mais le jeu de ses facultés, la méthode n'est-elle pas l'observation, mais l'emploi de toutes nos facultés. Le philosophe, en effet, ne ressemble jamais moins au physicien que dans cette sorte d'observation qui s'élève aux sources mêmes de la vie.

M. Cousin a confondu ces deux psychologies, et il s'est contenté de dire que la méthode en psychologie était l'observation.

Mais comment l'entend-il?

On peut entendre l'observation en psychologie de trois manières.

1° On peut l'entendre comme tous les philosophes sans exception l'ont entendue jusqu'aux Écossais et à M. Jouffroy, c'est-à-dire l'entendre d'un retour ou réflexion que l'âme fait, non pas sur elle-même, mais sur ses opérations antérieures, retour où elle prend conscience de ses actes propres en examinant leurs résultats, en séparant dans ces résultats ce qui est d'elle, et par conséquent ce qui est elle, d'avec ce qui n'est pas elle, en un mot en distinguant le moi et le non-moi.

2° On peut l'entendre comme les Écossais, qui, à la suite des physiciens, avaient imaginé de réunir un grand nombre d'observations puisées dans l'histoire et les voyages, et d'en tirer indirectement, par voie de comparaison et d'induction, non seulement la psychologie, mais la philosophie tout entière.

3° On peut enfin l'entendre comme M. Jouffroy, qui a ima-

giné que le *moi* pouvait contempler le *moi*, se contempler lui-même directement et pour ainsi dire face à face.

Je demande à M. Cousin pour lequel de ces trois modes d'observation il opte, s'il en adopte un, ou deux, ou tous les trois.

M. Cousin, je le sais bien, nous dira et nous répétera à satiété que « les faits sont le point de départ de la philosophie » (*Préface* de 1826); » que « les faits n'existent pour nous » qu'autant qu'ils arrivent à la conscience (*Ibid.*); » que « les » phénomènes propres de la physique sont ceux de la nature » extérieure, de ce vaste monde dont l'homme est une si petite » partie, tandis que les phénomènes propres de la philosophie » sont ceux de cet autre monde que chaque homme porte en » lui-même, et qu'il aperçoit à l'aide de cette lumière intérieure qu'on appelle la conscience, comme il aperçoit l'autre » par les sens (*Préface* de 1833); » il nous parlera, dis-je, tant que nous voudrons, de conscience, d'observation intérieure, de phénomènes à observer; il se représentera même comme un grand praticien dans cet art de s'observer; et nous saurons de lui « que les années et l'exercice lui ont révélé bien » des degrés divers de profondeur dans la méthode psychologique. (*Préface* de 1833.) » Mais tout cela ne suffit pas pour répondre à la question que nous avons posée. Comment M. Cousin entend-il l'observation en psychologie? qu'entend-il par l'observation psychologique? On va voir que M. Cousin ne le sait pas bien précisément lui-même.

M. Cousin a eu trois maîtres en psychologie, comme il nous l'apprend (*Préface* de 1833), MM. Laromiguière, Royer-Collard, et Maine de Biran; et il a pris confusément de ces trois maîtres trois modes d'observation assez divers, sans s'apercevoir de la différence. Et comme ces trois psychologues appelaient du même nom leurs diverses méthodes, que tous trois vantaient l'observation, M. Cousin a confondu sous ce nom trois points de vue différents.

1° M. Laromiguière, sorti de l'école de Locke, n'entendait par observation rien autre chose que l'examen *rétroactif* que l'âme fait sur ses diverses opérations. Il s'agissait donc pour lui de bien décrire les diverses opérations de l'âme, telles que

la sensation, la mémoire, l'imagination, la raison ou le raisonnement, la volonté, etc. Mais dans cette description, ou dans cette analyse, il ne s'agissait pas d'une observation directe de l'âme par elle-même. Il s'agissait d'une observation indirecte, d'une observation à distance, et faite, non pas sur l'âme elle-même, mais sur les opérations de l'âme, ce qui est bien différent, ou plutôt encore sur les produits antérieurs de l'âme, produits où se mêle nécessairement autre chose que l'âme, c'est-à-dire où se mêle l'objet de l'âme, l'objet auquel le sujet (ou l'âme) s'est attaché, et avec lequel ce sujet s'est associé pour produire la combinaison que l'âme ensuite examine et décompose, afin de reconnaître ce qui est d'elle, ce qui lui appartient, et ce qui n'est pas d'elle, ce qui appartient à l'objet. Cette faculté de saisir les phénomènes antérieurs de notre esprit, afin de discerner les opérations de ce même esprit dans la production de ces phénomènes, est ce que Locke appelait réflexion. « Outre les idées, dit Locke, que nous recevons par » les sens, nous avons la perception des opérations de notre » âme sur ces mêmes idées; opérations qui, devenant l'objet » des réflexions de l'âme, produisent dans l'entendement une » autre espèce d'idées que les objets extérieurs n'auraient pu » lui fournir. Telles sont les idées de ce qu'on appelle *perce-* » *voir, penser, douter, croire, raisonner, connaître, vou-* » *loir*, et autres dénominations exprimant les différentes ac- » tions de l'âme, de l'existence desquelles étant pleinement » convaincus, parce que nous les trouvons en nous-mêmes, » nous recevons par leur moyen des idées aussi distinctes que » celles que les corps produisent en nous lorsqu'ils viennent » à frapper nos sens. C'est là une source d'idées que chaque » homme a toujours en lui-même; et quoique cette faculté ne » soit pas un sens, parce qu'elle n'a rien à faire avec les objets » extérieurs, elle en approche beaucoup, et le nom de *sens* » *intérieur* ne lui conviendrait pas mal. Mais comme j'appelle » l'autre source de nos idées *sensation*, je nommerai celle-ci » *réflexion*, parce que l'âme ne reçoit par son moyen que les » idées qu'elle acquiert en réfléchissant sur ses propres opé- » rations. (*Essai sur l'entendement*, liv. II.) » Voilà donc ce que c'est que l'observation psychologique pour Locke et

pour son école. L'âme accomplit certaines opérations, puis elle réfléchit sur ces opérations, et de là elle déduit les idées de *percevoir, penser, raisonner, vouloir,* etc. Mais toujours est-il que les opérations sur lesquelles l'âme réfléchit ont précédé cette réflexion. J'ai déjà prouvé ailleurs (1) que, jusqu'à ces derniers temps, tous ceux qui avaient philosophé sur l'esprit humain, sans exception, avaient entendu l'observation de l'âme par elle-même, le *Connais-toi toi-même* de Socrate, dans le même sens que Locke, c'est-à-dire dans le sens d'une observation à distance et faite, non pas sur l'âme, mais sur les opérations ou plutôt sur les produits antérieurs de l'âme. Tous les philosophes, je le répète, avaient entendu ainsi l'observation psychologique. Quelques uns même avaient dit positivement que tout autre mode d'observation était une pure folie. En effet, ce n'est pas seulement Bacon qui a affirmé que l'âme ne peut s'observer directement elle-même. Locke affirme positivement la même chose. « Il n'est point, dit-il, de bien sans » mélange, et l'entendement, qui nous élève au-dessus de » tous les êtres, porte avec soi une marque de faiblesse bien » propre à nous humilier; car tandis qu'il nous sert à observer » et à connaître toutes les autres choses, il est incapable de » s'observer et de se connaître jamais directement lui-même. » C'est pourquoi il faut de l'art et des soins pour le placer à » une certaine distance, et faire en sorte qu'il devienne ainsi » indirectement l'objet de ses propres contemplations. (*Ibid.*)» Et qu'on ne dise pas que l'école de Leibnitz diffère, sur ce point, de l'école de Locke; car le Traité de Wolf, dont j'ai parlé plus haut, fonde précisément la psychologie expérimentale sur cet axiome que l'esprit ne peut étudier directement ses propres opérations, en sorte que ce n'est, pour employer l'expression même de Wolf, que « par des sentiers coupés de dé» tours que l'on peut parvenir à l'observer et à le saisir. » Voilà donc la méthode expérimentale dont parlait M. Laro-

(1) *Revue Encyclopédique*, 1833, articles *De la Philosophie éclectique enseignée par M. Jouffroy*. Voy. ces articles réunis à la fin du présent volume.

migulère à M. Cousin; car M. Laromiguière n'en connaissait pas d'autre.

2° Le second maître de M. Cousin, M. Royer-Collard, entendait par méthode d'observation la méthode écossaise. Or les Ecossais, que nous sachions, n'ont jamais différé, sur ce point, de Locke, de l'école duquel ils se font gloire d'être, tout en prétendant corriger ses erreurs. Pour les Ecossais, la méthode d'observation est, au suprême degré, une méthode d'observation indirecte. Car, à l'observation indirecte et à distance que nous pouvons faire sur nous-mêmes, comme l'a entendu Locke, les Ecossais ajoutent une autre observation encore plus indirecte, puisqu'elle s'exerce non pas en nous et sur nous-mêmes, mais extérieurement à nous et d'une façon tout objective, sur d'autres hommes, d'après les récits des historiens et des voyageurs. Ce que l'on appelle donc la méthode écossaise est au suprême degré une méthode objective, quoiqu'elle parte du même principe que l'observation interne de Locke. Locke disait : Nous pouvons, en réfléchissant sur nos opérations accomplies, nous assurer de la vraie nature de l'esprit humain. Les Ecossais ont étendu cette méthode, en disant : Ne vous observez pas seulement vous-même, dans la mesure où il est donné à l'homme de s'observer, c'est-à-dire indirectement, mais observez vos semblables de tous les temps et de tous les pays ; la philosophie ne résultera que de cette étude continuée long-temps avec constance. Voilà le trait caractéristique des Ecossais, voilà leur méthode d'observation ou d'expérimentation ; ce qui ne veut pas dire, encore une fois, que les Ecossais aient rejeté l'observation que nous pouvons faire sur nous-mêmes, c'est-à-dire sur nos actes et sur nos sentiments ; loin de là, ils ont admis et cherché à cultiver cette source de savoir : mais, enfin, c'est précisément pour sortir de cette observation interne et isolée qui leur paraissait stérile et insuffisante, qu'ils ont prétendu nécessaire de rassembler pendant des siècles des faits de toute espèce en explorant le monde et l'histoire ; et c'est réellement à cette excursion hors de l'observation interne qu'ils ont donné leur nom. Ainsi M. Cousin n'a encore pu entendre parler, à l'é-

cole de M. Royer-Collard, interprète des Ecossais, que d'une observation indirecte et très indirecte.

5° Le troisième maître de M. Cousin, M. Maine de Biran, parlait de l'observation dans un sens différent en apparence de celui de Locke; car il prétendait s'observer directement lui-même, et rien, dans ses écrits, n'est plus fréquent que de le voir en appeler à l'observation directe : c'est son argumentation ordinaire. Il faut expliquer dans quel sens M. de Biran s'observait ainsi, et s'observait légitimement, mais comment il a occasionné une étrange erreur chez ceux qui l'ont mal compris.

M. Maine de Biran était un vrai métaphysicien. M. Royer-Collard, parlant au nom de toute l'école psychologique, a dit de lui : « C'est notre maître à tous; » et il a dit vrai. L'école psychologique, et M. Cousin en particulier, n'ont fait que répéter, exagérer et dénaturer les écrits trop peu nombreux de M. de Biran. M. de Biran, donc, avait beaucoup étudié Leibnitz, et s'était profondément pénétré de deux idées de ce grand homme. En ontologie, ou plutôt dans cette sorte de psychologie supérieure que nous avons distinguée de la psychologie proprement dite, M. de Biran avait toujours présente à l'esprit l'idée de force, l'idée que nous sommes une force; que notre persistance à travers les phénomènes n'est autre que la persistance de cette force; que ces phénomènes mêmes ne sont que la manifestation de cette force, et qu'ils sont causés par la rencontre que fait notre force d'autres forces cachées en essence sous toutes les apparences de cet univers et au fond de tous les phénomènes. En psychologie proprement dite, M. de Biran avait admirablement compris la distinction de l'idée ou sensation, de la notion, différente de l'idée, et de ce que Leibnitz appelait l'*aperception*, revenant à ce que Descartes nommait en latin *conscientia*. Dans tous les raisonnements, donc, de M. de Biran, se montre cette doctrine que nous sommes avant tout une force, et que, dans chaque phénomène, nous avons aperception ou conscience de nous-mêmes, en même temps que nous avons idée de l'objet et notion intellectuelle. Regardez-vous vous-même, disait M. de Biran, vous verrez que l'aperception, comprenant

la conscience de vous-même, apparaît dans tout phénomène. Cela voulait dire que dans tout phénomène un esprit vraiment métaphysicien pouvait retrouver la preuve de cette vérité enseignée par Leibnitz, qu'il y a dans tout phénomène trois choses, la sensation, la notion, et l'aperception. C'était donc une vérité ontologique, à savoir la réalité du sujet comme force et son intervention dans les phénomènes, que M. de Biran enseignait, et non une méthode psychologique. La conscience psychologique de M. de Biran se réduisait à ceci, que *nous savons* que dans tout phénomène nous avons conscience de nous-mêmes. Mais il était bien entendu que cette conscience de nous-mêmes est inséparable de l'objet qui la fait naître, inséparable par conséquent du phénomène. Si l'on doute de l'explication si simple que nous donnons de la doctrine de M. de Biran, qu'on ouvre, presque au hasard, le volume de ses œuvres; on y trouvera facilement des énoncés de ce principe, que la conscience est inséparable du phénomène, aussi clairs, aussi positifs, aussi irréfragables que celui-ci par exemple : « Toute force productive *est es-* » *sentiellement simultanée avec l'effet ou le phénomène en* » *qui et par qui elle se manifeste.* La cause absolue objective » est, à la vérité, avant comme pendant et après son effet » transitoire. Mais la cause de conscience, ou subjective, *moi*, » *ne commence à exister pour elle-même et ne dure que* » *pendant son effet immanent.* La durée de l'effet actuel, » constitutif de l'état de veille, mesure seule la durée du moi. » (*Nouvelles Considérations sur les rapports du physique* » *et du moral de l'homme*, p. 378.) » J'espère que l'on ne peut rien désirer de plus affirmatif et de plus clair que cette formule.

M. de Biran n'était donc pas au fond en désaccord avec Bacon, avec Locke, avec Wolf, ni avec aucun autre philosophe, sur ce principe, que le *moi* ne peut s'observer directement lui-même, puisque, suivant lui, la force ou le *moi* ne commence à exister pour elle-même et ne dure que pendant son effet immanent, c'est-à-dire pendant le phénomène. Seulement il remarquait et faisait remarquer que le *moi* apparaissait dans tout phénomène.

Or, M. Maine de Biran, une fois bien en possession de cette vérité, que tout phénomène suppose la préexistence du *moi*, de même qu'il révèle la virtualité du *moi*, et ayant à lutter contre le sensualisme et le matérialisme, ne craignait pas d'en appeler sans cesse à l'observation, à l'expérimentation. Sans cesse donc il prenait les phénomènes, les analysait, et retrouvait toujours le *moi*, la force, manifestée par l'aperception; mais en même temps il ne niait pas que dans l'aperception se manifestât aussi l'objet du phénomène, et qu'ainsi cette double manifestation du sujet et de l'objet se retrouvât dans leur rapport, qui était réellement la *conscience*, comme disait Descartes, ou l'*aperception*, comme disait Leibnitz. Seulement, par la nature et par la tendance de sa pensée, dirigée contre Condillac et Cabanis, M. de Biran, dans l'expression, était plus occupé de montrer le *moi* que le *non-moi;* l'aperception, en tant que se rapportant au *moi*, l'intéressait plus que l'aperception en tant que se rapportant au *non-moi*. De façon que lorsqu'il parlait ou écrivait, un esprit peu solide pouvait aisément faire confusion, et prendre la conscience ou l'aperception pour quelque chose d'isolable du phénomène.

Telle était, dis-je, l'observation de M. de Biran. Ce n'était réellement pas une observation directe dans le sens où les psychologues, égarés à sa suite, l'entendent aujourd'hui, puisqu'elle avait au contraire pour but de montrer dans tout phénomène le *moi* et le *non-moi*, le sujet et l'objet, réunis et se manifestant tous les deux dans l'aperception ou conscience. Loin d'enseigner que la conscience fût quelque chose d'isolable du phénomène, M. de Biran enseignait au contraire que la conscience ou l'aperception était une résultante du phénomène, ne commençait qu'avec lui, et cessait avec lui. Loin d'imaginer que la conscience fût une sorte d'instrument pour scruter les faits intérieurs de notre âme, il la voyait résulter de ces faits, les accompagner, en dépendre, et non pas les précéder et les gouverner.

En quel sens donc peut-on soutenir que M. de Biran employait l'observation directe? C'est uniquement, je le répète, en ce sens que M. de Biran vérifiait en lui-même sur tout

phénomène sa proposition ontologique que le *moi* et le *non-moi* se retrouvent dans tout phénomène combinés ensemble dans l'aperception ou conscience.

Donc M. de Biran, pas plus que M. Laromiguière ou M. Royer-Collard, n'a enseigné à M. Cousin l'observation directe et simultanée de l'âme par elle-même au milieu de ses manifestations. M. de Biran, loin d'avoir enseigné à M. Cousin une pareille erreur, ne lui a enseigné qu'une grande et belle vérité; et cette vérité, loin d'être en désaccord avec l'idée de Locke, de Wolf, et de tous les philosophes sans exception, sur la manière dont l'esprit se connaît lui-même, n'en est au contraire que la démonstration et l'extension. Locke avait dit : Nous avons conscience des opérations de notre âme. M. de Biran se demande pourquoi nous avons cette conscience de nos opérations, et il répond : Parce que, dans toutes nos opérations, *nous avons conscience de nous-mêmes.*

4° Mais, après les maîtres de M. Cousin, vient son disciple M. Jouffroy; et voici ce que ce dernier nous apprend.

Ni Locke, ni Reid, ni Wolf, ni personne jusqu'ici, n'a compris l'observation en psychologie. La psychologie est une science à faire, parce que la vraie méthode est révélée pour la première fois.

Or cette vraie méthode que M. Jouffroy nous révèle, la voici. Le *moi* s'observe directement. N'est-il pas vrai, dit M. Jouffroy, que vous voyez le monde extérieur avec vos yeux, avec vos sens : hé bien, de même vous voyez ce qui se passe en vous avec votre conscience. Il y a psychologiquement deux natures, celle du physicien et celle du psychologue. Le physicien observe avec ses sens et avec ses lunettes; le psychologue a une sorte d'œil et de lunette qui s'appelle conscience, et qu'il braque....

Sur quoi? demanderons-nous à M. Jouffroy.

M. Jouffroy nous répond : Sur lui-même.

Ainsi, suivant M. Jouffroy, le *moi*, par le moyen de la conscience, connaît le *moi*.

Oui, répond M. Jouffroy.

Mais, peut-on lui dire, là où il n'y a que le *moi* qui observe et que le *moi* qui est observé, il n'y a que le *moi*. En ce cas,

qu'est-ce donc que la conscience? Assurément ce ne peut pas être autre chose encore que le *moi*. M. Jouffroy est forcé d'en convenir.

Donc, en définitive, M. Jouffroy nous apprend que le *moi*, par le moyen du *moi*, connaît le *moi*;

Ou bien, en variant les termes,

Que la conscience, par l'intermédiaire de la conscience, étudie et connaît la conscience.

Lorsque parut le livre où M. Jouffroy a exposé cette merveilleuse méthode d'une science nouvelle, le savant et profond M. d'Eckstein ne put faire autre chose qu'en nier la réalité *au nom de la raison humaine*. « Tout en admettant, disait M. d'Eckstein, le *moi* à titre de conscience et comme un fait primitif, on prétend analyser ce *moi* intellectuellement, ainsi que le chimiste analyse matériellement les objets physiques. Reste à savoir si l'on peut jamais tirer un ensemble d'idées du sens de ce *moi* approfondi par l'observation de cette conscience ainsi analysée, et si, spéculativement parlant, il est possible de procéder sur notre intelligence comme on procède en physique sur notre corps. L'homme peut-il opérer en lui une abstraction complète de toutes ses facultés vivantes, de toute son organisation spirituelle? En effectuant ainsi lui-même cette opération, peut-il en même temps observer la formation successive de ses idées? Le résultat de cette entreprise ne serait-il pas plutôt *une vaine illusion* que nous évoquons péniblement dans notre esprit par l'abstraction et par l'analyse? Si je veux découvrir l'organisation matérielle de l'homme, il faut que je l'étende mort sur un banc d'anatomie; mais si je veux mettre au jour son organisation intellectuelle, comment ferai-je pour ne pas penser *avec toutes les forces de mon esprit à la fois?* Quelle vérité peut-il résulter de l'étouffement provisoire du génie de l'homme, tandis que l'on est péniblement aux aguets de la formation de sa pensée? (*Le Catholique*, tom. III.) »

Mais M. d'Eckstein eut beau crier à l'illusion, M. Jouffroy n'en continua pas moins à professer sa méthode, et la clarté superficielle de ses écrits contribua à la répandre. C'est ce qu'on appelle aujourd'hui psychologie, méthode psychologi-

que, observation des faits de conscience (1). Le *moi* qui observe le *moi* par le moyen du *moi*, tel est le non-sens qui fait aujourd'hui la base de l'enseignement de la philosophie en France. Il faut avouer que le sentiment de la métaphysique avait été terriblement effacé dans notre pays par l'envahissement des sciences physiques, puisqu'une pareille absurdité a pu prendre faveur. Certes, un enfant de dix ans renverserait le système de M. Jouffroy, en faisant à son professeur cette simple observation : *Il est impossible de penser qu'on ne pense à quelque chose, et si l'on pense à quelque chose, on pense à cette chose, et l'on ne s'observe pas penser.*

Mais il s'agit de M. Cousin. Maintenant donc je reprends la question que j'adressais plus haut à M. Cousin, et je lui demande comment il entend l'observation en psychologie.

Entendez-vous la chose comme votre premier maître M. Laromiguière, et comme toute l'école de Locke, à savoir que l'âme ou le *moi* accomplit certaines opérations à l'occasion du *non-moi*, et qu'elle a connaissance de ces opérations par la *réflexion*, non pas au moment même où ces opérations s'accomplissent, mais subséquemment à ces opérations; en sorte que la réflexion sur nous-mêmes est une opération *sui generis* qui nous fait nous saisir nous-mêmes dans notre passé, c'est-à-dire dans les actes antérieurs de notre intelligence?

Ou bien entendez-vous l'observation en psychologie comme votre second maître M. Royer-Collard, et comme l'école écossaise, à savoir que, de même que les physiciens observent le plus grand nombre de phénomènes possible et cherchent ensuite à les ranger sous des lois communes, de même le philosophe doit étudier l'esprit humain en rassemblant la plus grande masse possible de faits moraux, observés, soit extérieurement à l'observateur dans l'histoire et les voyages, soit d'une façon intime dans l'histoire même et la vie antérieure de l'observateur, mais étudiés alors à distance et non pas au moment où ils s'accomplissent?

(1) Voy. l'article *Conscience* de l'*Encyclopédie Nouvelle*.

Ou encore entendez-vous l'observation comme votre troisième maître M. Maine de Biran, qui, concomitamment avec le phénomène, prétendait s'observer, mais en ce sens seulement qu'il constatait la présence du *moi* dans le phénomène, ne prétendant pas autre chose, et appelant conscience *le résultat du phénomène ?*

Ou bien, enfin, entendez-vous l'observation comme votre disciple M. Jouffroy, qui a imaginé que la connaissance se divisait, sous le rapport de notre mode de percevoir et de connaître, en deux ordres tout-à-fait distincts, répondant à deux états psychologiques différents, que le physicien connaissait avec les sens du corps et le philosophe avec une sorte de sens immatériel appelé conscience; et qui, au lieu de faire de la conscience, comme Leibnitz, Descartes et M. de Biran, le résultat du phénomène, prétend au contraire en faire quelque chose d'indépendant du phénomène?

Nous allons voir comment M. Cousin répond à cette question.

§ VII.

Suite.

M. Cousin a été l'intermédiaire entre la métaphysique de M. de Biran et les puérilités de M. Jouffroy. Egaré entre son maître et son disciple, il serait fort difficile de dire duquel il participe davantage, et par conséquent fort difficile de définir ce qu'il entend par l'observation en psychologie. Essayons cependant de montrer ce qu'il a pris de l'un et ce qu'il a donné à l'autre.

M. Cousin peut être un excellent traducteur de phrases, mais il est un détestable traducteur d'idées. De même qu'il a mal entendu Descartes sur la méthode, il a mal entendu M. de Biran sur la psychologie. Voyant toujours ce profond métaphysicien parler de conscience dans le sens que nous avons exposé plus haut, il s'est mis aussi à parler de con-

science; mais dans un tout autre sens. Au lieu que M. de Biran entendait que dans tout phénomène nous avons conscience de nous-mêmes, ce qui revient à dire que le sujet existe aussi bien que l'objet et mêlé à l'objet dans tout phénomène, et que nous le savons directement en réfléchissant sur nous-mêmes à l'occasion de tout phénomène, M. Cousin traduisit que nous avions librement conscience des phénomènes qui se passent en nous, comme si la conscience était séparée et séparable des phénomènes. Il prit donc une vérité ontologique admirable pour une méthode psychologique, et il se mit à parler en phrases ronflantes de la conscience, du théâtre de la conscience, à faire apparaître les phénomènes sur le théâtre de la conscience. La conscience devint, dans son langage métaphysique, une espèce de scène de théâtre où le *moi*, comme un spectateur oisif, ou plutôt comme un tyran de mélodrame, faisait paraître et disparaître tous les phénomènes évoqués à sa volonté. Alors le *moi* volontaire et libre prit possession de lui-même, c'est-à-dire non pas seulement du sentiment de son existence, mais de lui manifesté, dans la conscience. Il faut citer; je choisis un des plus simples échantillons de l'enseignement de M. Cousin sur ce point :

« Les faits, dit M. Cousin, voilà le point de départ, sinon » la borne de la philosophie. Or les faits, quels qu'ils soient, » n'existent pour nous qu'autant qu'ils arrivent à la conscience. » C'est là seulement que l'observation les atteint et les décrit » avant de les livrer à l'induction, qui leur fait rendre les » conséquences qu'il renferment dans leur sein. Le champ » de l'observation philosophique, c'est la conscience, il n'y » en a pas d'autre; mais dans celui-là il n'y a rien à négliger; » tout est important, car tout se tient, et une partie man- » quant l'unité totale est insaisissable. Rentrer dans la con- » science et en étudier scupuleusement tous les phénomènes, » leurs différences et leurs rapports, telle est la première » étude du philosophe; son nom scientifique est la *psycho-* » *logie*. La psychologie est donc la condition et comme le » vestibule de la philosophie. La méthode psychologique » consiste à s'isoler de tout autre monde que celui de la con- » science pour s'établir et s'orienter dans celui-là, où tout est

» réalité, mais où la réalité est si diverse et si délicate; et le » talent psychologique consiste à se placer à volonté dans ce » monde tout intérieur, à s'en donner le spectacle à soi-même, » et à en reproduire librement et distinctement tous les faits » que les circonstances de la vie n'amènent guère que fortui- » tement et confusément. (*Préface des Fragments*, 1826.) »

Voyez-vous *les faits qui arrivent à la conscience*, la conscience qui est *un champ d'observation!* apercevez-vous le psychologue *rentrant dans sa conscience;* le voyez-vous *s'isolant de tout autre monde que celui de la conscience* pour *s'établir et s'orienter dans celui-là*, se plaçant *à volonté* dans ce monde tout intérieur, *s'en donnant le spectacle à soi-même*, et *en reproduisant librement et distinctement tous les faits!*

Voilà les malheureuses métaphores qui ont perdu M. Jouffroy.

Jamais M. de Biran n'avait parlé ainsi en figures : c'est qu'il savait ce qu'il voulait dire, et que M. Cousin ne le sait guère. J'en vais donner la preuve immédiatement. Il suffit souvent avec M. Cousin de passer d'une page à l'autre pour trouver les plus étranges contradictions. Ce que je viens de citer est extrait de sa *Préface* de 1826; voici ce qui se trouve sur le même sujet dans sa *Préface* de 1833 :

« Les phénomènes du monde intérieur paraissent et dispa- » raissent si vite, que la conscience les aperçoit et les perd » de vue presque en même temps. Il ne suffit donc pas de » les observer fugitivement et pendant qu'ils passent sur ce » théâtre mobile, il faut les retenir par l'attention le plus » long-temps qu'il est possible. On peut davantage encore; » on peut évoquer un phénomène du sein de la nuit où il s'est » évanoui, le redemander à la mémoire, et le reproduire » pour le considérer plus à son aise; on peut en rappeler telle » partie plutôt que telle autre, laisser celle-ci dans l'ombre » pour faire paraître celle-là, varier les aspects pour les par- » courir tous et embrasser l'objet tout entier : c'est là l'office » de la réflexion. La réflexion est à la conscience ce que les » instruments artificiels sont à nos sens. Ce n'est pas assez » d'écouter la nature, il faut l'interroger; ce n'est pas as-

» sez d'observer, il faut expérimenter (*Préface* de 1833.) »

Voilà encore des métaphores, et ce passage est tout aussi figuré que le premier. Mais quelle différence pour le fond! Suivant la première *Préface*, rien ne semblait plus aisé que l'exercice du psychologue. A entendre M. Cousin, c'était une véritable volupté. Le psychologue *se plaçait à volonté* dans ce monde tout intérieur, il *s'en donnait le spectacle à soi-même*, il en reproduisait *librement et distinctement* tous les faits. Mais dans la nouvelle *Préface* combien tout est changé! Définitivement, il ne paraît pas que la chose soit aussi facile que M. Cousin nous l'avait dit d'abord. *Les phénomènes*, dit-il maintenant, *paraissent et disparaissent si vite, que la conscience les aperçoit et les perd de vue presque en même temps.* Quoi! le théâtre est si mobile! Mais comment donc le psychologue pouvait-il, ainsi que vous nous le disiez, se donner à son aise le spectacle à soi-même? Dans votre première *Préface*, l'observateur avait la faculté de reproduire à volonté les faits; il les reproduisait, disiez-vous, librement et distinctement. Nous le voyions donc s'établir et s'orienter, suivant votre expression, et promener paisiblement son *regard interne*, comme dirait M. Jouffroy, sur tous les phénomènes. Il nous semblait, en vérité, voir un astronome promenant à volonté son télescope sur les constellations du ciel par un temps pur et serein. En un mot, votre première *Préface* était en parfaite harmonie avec la *Préface* où M. Jouffroy a exposé sa méthode, et elle nous rappelait tout-à-fait ces romans du même psychologue (sur le sommeil, par exemple) où l'âme n'est jamais plus à son aise que lorsqu'elle se considère et se contemple elle-même; rien ne la presse, rien ne la gêne dans cette considération; elle en prend tout à son aise. Mais il paraît maintenant qu'il n'en est pas ainsi. Les phénomènes passent vite, très vite; la conscience les aperçoit et les perd de vue *presque en même temps.* Au lieu d'une cour orientale où le *moi* régnait en sultan, nous avons maintenant une espèce de chasse bien difficile; nous sommes obligés de traquer les faits, de leur tendre des embûches, de les surprendre, et encore ils nous échappent. Vraiment j'ai peur que si M. Cousin fait jamais une troisième *Préface*, il ne nous annonce qu'il a dé-

couvert à l'observation psychologique du *moi* par le *regard interne* des difficultés nouvelles et tout-à-fait insurmontables. Il faudra alors fermer toutes les chaires de psychologie où l'on enseigne à nos enfants à s'observer eux-mêmes après avoir préliminairement étouffé, comme dit M. d'Eckstein, toute vie dans leur cœur, toute doctrine dans leur âme.

Mais que dire de cette assertion : « Les phénomènes du monde intérieur paraissent et disparaissent si vite, que la conscience les aperçoit et les perd de vue *presque* en même temps. » Voilà un mot *presque* qui est vraiment précieux. Quel métaphysicien négligé que M. Cousin, quand il écrit de ce style figuré! Est-ce en même temps que cela a lieu, ou n'est-ce pas en même temps? Il n'y a pas de *presque* dans ces sortes de choses.

Et puis, que veut dire ce qui suit? M. Cousin parle d'attention, de mémoire, de réflexion. Mais la conscience ne suffit donc pas pour que le *moi* s'observe? Voilà le *moi* obligé de faire attention. Attention à quoi? Nous faisons attention quand nous avons un sentiment et que nous percevons un phénomène. Mais alors notre attention est liée à ce phénomène; ce phénomène est l'objet, et nous qui sommes attentifs nous sommes le sujet. Ici le phénomène étant censé se passer devant la conscience ou le *moi*, et ce phénomène étant un fait de conscience ou du *moi*, il s'ensuit qu'attentifs à l'objet du phénomène nous devons encore être attentifs comme observateurs. Mais l'attention que nous portons comme observateurs ne détruit-elle pas l'attention que nous portons à l'objet du phénomène; ou réciproquement l'attention à l'objet du phénomène n'anéantit-elle pas l'observation? M. Cousin le sent bien, et, pour échapper à cette évidence, il se paie de mots. Comprenant que ce combat inévitable de l'observation et du phénomène anéantit l'un ou l'autre, il ne peut se dissimuler que les phénomènes passent vite, comme il dit, et disparaissent devant le *moi* aussitôt que le *moi* ou la conscience se fait observateur. Mais que fait-il pour s'en tirer? Il appelle l'attention à son secours. Or l'attention redoublée, triplée, centuplée, ne fera pas autre chose qu'anéantir plus sûrement, s'il est possible, le phénomène. Cela est évident; car c'était

précisément l'attention qui rendait votre expérimentation impossible, parce qu'il faut nécessairement qu'elle se porte ou sur l'objet du phénomène, et alors adieu l'observation, ou sur l'observation, et alors adieu le phénomène. Comment prétendez-vous donc échapper à cet effet nécessaire en redoublant d'attention? Plus vous serez attentif comme observateur, plus vous êtes assuré de faire disparaître de votre âme le phénomène qui l'occupait.

« Mais on peut, dit M. Cousin, évoquer un phénomène du » sein de la nuit où il s'est évanoui, le redemander à la *mé-* » *moire*, et le reproduire pour le considérer plus à son aise. » Ah! vous parlez de *mémoire!* Que devient alors la prétendue méthode de l'observation directe et simultanée du *moi* par la conscience? Il ne s'agit donc plus de se considérer directement et de s'étudier sur place. Tout ce que vous avez enseigné là-dessus et tout ce que M. Jouffroy enseigne n'est donc qu'une chimère! Vous en venez enfin à la *mémoire!* Oui, en effet, c'est avec la *mémoire* que nous nous observons, ou plutôt que nous nous connaissons. Mais encore il faut s'entendre sur la manière dont la mémoire nous sert à nous connaître. Je viens de vous montrer que l'*attention*, à laquelle vous aviez tout à l'heure recours pour suppléer à ce que vous appelez la *conscience* dans l'observation des phénomènes, détruirait inévitablement ces phénomènes, et par conséquent anéantirait plus sûrement, s'il est possible, l'observation directe. Je pourrais vous montrer maintenant que cette manie de vous observer directement qui vous dévore détruirait de même la *mémoire*, c'est-à-dire l'empêcherait d'entrer en exercice, et par conséquent que le nouveau réconfort que vous avez trouvé pour étayer la méthode d'observation directe du *moi* par la conscience ne peut non plus sauver cette méthode. En effet, est-ce que la mémoire nous appartient, est-ce que nous nous souvenons volontairement, est-ce que nous avons la faculté de faire renaître sous nos yeux les phénomènes de notre vie passée? La mémoire est sous l'empire du sentiment. Nous nous souvenons quand nous sommes émus, quand nous avons des sentiments dans le cœur et des idées dans la tête. Nous nous souvenons quand nous désirons, quand nous craignons,

quand nous aimons, quand nous voulons; la mémoire, comme un fleuve, est à notre disposition quand notre nature tout entière, sensation-sentiment-connaissance, entre en exercice pour un objet, pour un but : mais c'est un fleuve tari et qui n'existe plus pour nous aussitôt que le sentiment ne circule plus dans notre être. Vous vous faites observateur, pur observateur; vous prétendez, pour vous connaître, vous observer, vous observer seulement, vous observer froidement, comme vous observeriez un insecte ou une étoile, sans idée préconçue, sans moralité, sans croyance, sans émotion : et vous évoquez votre mémoire, et vous croyez que votre mémoire va mettre à votre disposition les trésors qu'elle recèle; vous lui dites : Je veux m'observer, et vous lui demandez des phénomènes. Mais pourquoi vous fournirait-elle ces phénomènes? Sait-elle ce que vous lui demandez? Si vous étiez ému, si vous aviez un sentiment, si votre cœur vibrait d'une façon quelconque, elle le saurait, elle vibrerait à l'unisson; les phénomènes sortiraient alors du sein de la nuit où ils sont évanouis; car il y aurait association d'idées, comme on dit, il y aurait provocation à la mémoire, et la vie présente rappellerait la vie passée. Mais croire que, voulant observer pour observer, on peut commander à sa mémoire, cela est absurde. Ah! ce n'est pas ainsi qu'on se connaît; le *Connais-toi toi-même* de Socrate ne se pratique pas de cette façon. Toute cette psychologie de l'observation pour l'observation est aussi immorale et aussi impie qu'elle est absurde.

Au surplus, les absurdités s'entassent ici les unes sur les autres. M. Cousin reconnaît que ce que lui et M. Jouffroy appellent la *conscience* ne suffit pas pour conserver les phénomènes en présence de l'observateur; et il appelle pour y suppléer l'attention. Mais qu'est-ce que l'attention? C'est le *moi* plus puissant. Or, qu'est-ce que le *moi* plus puissant? C'est toujours le *moi*. Donc c'est toujours la conscience. Donc quand M. Cousin dit : « Les phénomènes passent vite devant la conscience, mais ayez recours à l'attention pour les retenir, » il dit un non-sens; car cette attention à laquelle il recourt n'est encore que la conscience. C'est donc comme s'il disait : « Les phénomènes passent vite devant la conscience,

mais ayez recours à la conscience pour les retenir. » Et de même quand il dit : « Ayez recours à la mémoire, car la conscience ne suffit pas, » il dit encore un autre non-sens; car comment, si la conscience n'a pas la puissance de retenir les phénomènes, aurait-elle la puissance de les reproduire? Qu'est-ce, d'ailleurs, que la mémoire? Puisque M. Cousin, pour soutenir le système de l'observation directe par la conscience, suppose que le *moi* ou la conscience peut directement reproduire les phénomènes en les redemandant à la mémoire, il suppose donc que la mémoire se confond avec le *moi* ou la conscience. Donc, quand il dit : « Les phénomènes passent vite devant la conscience; mais vous avez la ressource de les redemander à la mémoire, et de les reproduire ainsi pour les considérer tout à votre aise, » c'est absolument comme s'il disait : « Les phénomènes passent vite devant la conscience, mais ayez recours à la conscience pour les reproduire. »

Il n'y a véritablement sur tout cela que M. Jouffroy qui soit clair et conséquent avec lui-même. Il pousse l'absurdité jusqu'au bout, mais il ne se contredit pas. Il a son *moi*, être complet à qui aucune des qualités qui caractérisent notre nature ne manque. Ce *moi* existe sans corps, et n'en a nul besoin. M. Jouffroy ne se demande pas même s'il peut être à l'état de non-manifestation, et s'il diffère en cet état du *moi* manifesté et uni à des phénomènes. Rien de tout cela n'occupe M. Jouffroy. Il a son *moi*, dis-je, et ce *moi* se trouve être double : un *moi* parfait qui observe, et un *moi* parfait qui est observé. Or, avec quoi le *moi* observateur contemple-t-il le *moi* sujet de l'observation? M. Jouffroy répond : Avec la conscience. Et une fois qu'il a dit cela, tout est dit. Voilà qui est clair, net, conséquent, et bien enchaîné. Mais M. Cousin qui dit que les phénomènes passent vite, M. Cousin qui a la faiblesse de dire que la conscience ne suffit pas pour nous observer, et qui, ne sachant pas se satisfaire d'un mot aussi éclatant que celui de conscience, appelle à l'aide l'attention, la mémoire, la réflexion, M. Cousin est véritablement indigne de figurer sur ce point à côté de son disciple.

§ VIII.

Suite.

Il est trop évident que M. Cousin flotte incertain et vague entre l'idée vraie que M. de Biran, à la suite de tous les métaphysiciens, s'était faite de la conscience, et l'idée absurde que M. Jouffroy s'en est formée. Jamais le dicton *traduttore traditore* n'a eu une application plus exacte. De traduction en traduction, la psychologie si solide et si lumineuse de M. de Biran est devenue un tissu d'erreurs. Dans le sens où M. de Biran parle de la conscience et de l'observation psychologique, ce qu'il dit est incontestable. Chez M. Cousin, les mêmes idées, empruntées à M. de Biran, prennent un coloris faux et mensonger; en outre, elles se trouvent alliées avec des assertions tout-à-fait erronées. Mais chez M. Jouffroy, qui n'a connu les idées de M. de Biran que par M. Cousin, ces idées, altérées pour la seconde fois, deviennent autant de contre-sens, et donnent naissance à un prétendu système qui est ce que l'on peut imaginer de plus radicalement contraire à toute saine métaphysique.

Qu'est-ce que la conscience? La conscience, dit M. Maine de Biran (et cela d'après Leibnitz, d'après Descartes, d'après tous les penseurs un peu au-dessus du vulgaire), la conscience, c'est le *moi*, c'est l'être ou la force qui est en nous, c'est ce qui pense et ce qui sent, mais *c'est ce* moi *manifesté dans le phénomène*. Vous éprouvez une sensation, vous appelez cela, avec Condillac, sentir; soit, mais *vous êtes* pendant cette sensation, et cette sensation n'existe pour vous que parce que vous êtes. D'un autre côté, vous n'êtes pendant cette sensation que parce que vous éprouvez cette sensation; vous n'existez alors qu'en tant que vous êtes modifié par elle. Donc le sujet et l'objet, le *moi* et le *non-moi* se réunissent pour produire un troisième terme, qui est leur rapport, qui est la *conscience*, qui est à la fois le *moi* dans le *non-moi* et le

non-moi dans le *moi*. La conscience, résultat de cette pénétration du sujet et de l'objet, a pour ainsi dire deux faces ou deux pôles; elle regarde le *moi* et le *non-moi* : elle est le sujet sans doute, mais elle participe aussi de l'objet, à tel point que, si l'objet disparaît ou ne se fait plus sentir, le phénomène disparaît en même temps, et le sentiment du *moi* aussi. Le *moi* rentre dans ce que j'appelle l'état latent ou virtuel (1). « Toute » existence, dit M. de Biran lui-même dans le passage que » j'ai cité plus haut, commence et cesse pour le *moi* avec son » effet immanent. » La conscience, donc, c'est l'*aperception* de Leibnitz; c'est le *moi* dans la sensation, c'est le *moi* manifesté, c'est le *moi* au sein du phénomène et se sentant dans le phénomène. Leibnitz a bien raison de la distinguer de la sensation; mais réciproquement il a bien raison aussi de l'appeler *un degré supérieur de sensation* (Opp. tom. II), car elle est liée indissolublement au phénomène. Elle était avant lui *virtuellement*, sans doute; mais alors elle était comme si elle n'était pas. Sans doute encore, pendant le phénomène même, elle existe indépendamment de l'objet du phénomène, du moins *virtuellement*, puisque le sujet se distingue de l'objet; mais cette distinction n'a lieu précisément que parce que le sujet connaît l'objet : donc sans cet objet la conscience ne serait pas; elle est donc par lui, avec lui, et n'est pas sans lui. Aussitôt qu'il se montre, elle existe; aussitôt qu'il disparaît, elle disparaît également; c'est-à-dire qu'elle rentre à l'état latent, ou passe à un autre phénomène et renaît sous une nouvelle forme.

Ce mode de manifestation de la vie est-il général, universel? S'applique-t-il à tous les phénomènes? Quand vous sentez hors de vous un corps extérieur, que vous le regardez avec vos yeux, ou le palpez avec vos mains, êtes-vous psychologiquement le même que quand vous vous rappelez les douleurs ou les joies de votre vie passée? Dans le premier cas, évidemment vous êtes *moi* et *non-moi* : dans le second, l'êtes-vous aussi?

Oui, assurément.

(1) Voy. les articles *Condillac* et *Conscience* de l'*Encyclopédie Nouvelle*.

Mais qu'est-ce alors que le *non-moi?*

C'est le produit antérieur de notre vie sur lequel nous réfléchissons.

Ce produit, en effet, n'est pas plus *moi*, dans un sens absolu, que ne le sont les différents êtres ou corps du monde extérieur que je vois avec mes yeux ou que je touche avec mes mains. Ce produit n'est pas plus *moi* que ne le serait une statue ou un tableau que j'aurais pu faire. Comme cette statue ou ce tableau, ce produit vient de moi, il est vrai; il procède de moi, il est le résultat de ma vie antérieure, il est ma vie antérieure, si l'on veut : mais ce n'est pas *moi* pour cela. Ce fait antérieur du *moi* se retrouve dans ma mémoire, tout aussi hors de moi, tout aussi étranger à ma vie présente, que le serait un fait qui ne me concernerait pas, un fait historique, le souvenir d'un drame ou d'un poëme que j'aurais lu. Pour avoir été l'acteur ou l'auteur de ce fait, ce fait n'est pas davantage *moi* pour cela; il est de *moi*, voilà tout. Tout acte antérieur de notre vie, sur lequel nous réfléchissons, est donc un *non-moi*. Dans cette réflexion sur nous-mêmes, nous sommes donc psychologiquement ce que nous sommes dans les opérations directes de notre entendement, dans nos actes les moins réfléchis, les plus simples; je veux dire que nous sommes alors, comme toujours, *moi* et *non-moi*, d'où résulte la *conscience*.

Allons plus loin. Quand nous réfléchissons ainsi sur nous-même, comment la notion de nous-même nous est-elle donnée? C'est notre corps incontestablement qui nous la donne, en ce sens que la mémoire, comme l'imagination qui n'est elle-même qu'une mémoire, qu'un genre particulier de mémoire, dépend évidemment de notre corps, de notre organisation, comme on dit, de l'état de notre santé, du jeu de nos organes. Que ce corps, cette mémoire, cette imagination, dépendent indirectement de la vie actuelle du *moi*, qu'ils vibrent sous l'influence du sentiment qui nous anime, et qu'ainsi le corps ne soit qu'un intermédiaire, je le veux; mais il est bien certain aussi que le comment la vie actuelle du *moi* influe sur la mémoire et l'imagination est un impénétrable mystère. De ce mystère nous n'avons nulle conscience. C'est

donc, par rapport à notre conscience, *le corps*, et non pas le *moi*, qui reproduit, devant le *moi*, les faits antérieurs du *moi*. Donc non seulement les faits antérieurs du *moi* sont un *non-moi*, à ce titre qu'ils renferment un élément autre que le *moi*, à savoir l'objet du phénomène où le *moi* a intervenu antérieurement; mais ils sont encore un *non-moi* à ce titre qu'ils nous sont donnés, indépendamment de nous, par notre *corps*.

Mais il y a plus encore : ainsi donnés par le corps, ils participent de la nature du corps; ils sont corporels, comme lui. Je ne veux pas dire par là qu'ils perdent leur nature subjective, leur naturelle spirituelle, comme on dit, en passant par l'intermédiaire du corps qui nous les reproduit. Je veux dire que, bien qu'empreints à jamais de l'action du *moi*, marqués de ce caractère que nous appelons esprit, ils nous sont reproduits d'une façon objective, et que notre corps fait pour ainsi dire à leur égard l'effet d'une glace qui réfléchit notre image. Or, de même que quand nous nous considérons dans une glace, c'est notre image que nous voyons, de même encore que cette image est localisée, c'est-à-dire projetée dans un certain lieu par l'effet du miroir, et qu'elle est plus ou moins nette en raison de la lucidité plus ou moins grande du miroir, et toujours empreinte d'une certaine couleur donnée par le miroir, de même notre corps ne nous réfléchit pas les phénomènes antérieurs de notre vie sans les teindre en quelque sorte et les localiser. Nous nous voyons, nous sentons notre vie antérieure dans nos organes, dans notre corps, par l'effet d'une reproduction parfaitement analogue à la sensibilité. Ce n'est pas seulement Locke ou l'école à sa suite, Helvétius, Condillac, Cabanis, Gall, qui sont garants de ce fait; Descartes lui-même, en donnant un siége à l'âme et en décrivant soigneusement, dans son *Traité des passions*, tous les phénomènes sensibles et percevables de notre corps qui accompagnent les divers états de notre âme, est la meilleure autorité qu'on puisse alléguer pour prouver et la localisation de nos sentiments, en tant qu'ils nous sont manifestés par le corps, et la sensibilité qui en accompagne la reproduction.

Ainsi, en définitive, les phénomènes moraux que nous

considérons en nous sont, non pas *moi*, mais *non-moi*, et nous découvrons trois raisons diverses pour qu'ils soient *non-moi*. La première, c'est qu'ils renferment dans leur composition même un élément objectif, un *non-moi* qui les constitue au même titre que l'élément subjectif; car, dans le phénomène qui leur a donné lieu, il y a eu un objet, et ils participent de cet objet. La seconde, c'est qu'ils nous sont donnés par notre corps d'une façon tout objective, et que l'influence subjective qui les produit est un mystère qui nous échappe. La troisième enfin, c'est que, nous étant donnés par notre corps, ils sont accompagnés actuellement dans notre corps de phénomènes sensibles et localisables.

Donc, dans les opérations mêmes de la réflexion, dans les faits moraux de tout genre que nous contemplons en nous, en un mot dans ce que l'école psychologique appelle faits de conscience, nous ne sommes pas uniquement *spirituels* comme elle l'entend; nous ne le sommes pas davantage que lorsque nous percevons les sensations du monde extérieur; nous sommes seulement placés à un degré supérieur de l'état psychologique qui constitue notre vie : au lieu d'être en rapport avec un *non-moi* purement extérieur à nous et qui nous semble l'avoir toujours été, nous sommes en rapport avec un *non-moi* produit antérieur de notre vie, avec un *non-moi* où notre *moi* a joué antérieurement un rôle direct, avec un *non-moi* qu'il a composé et fabriqué, pour ainsi dire, lui-même. Mais ce n'est jamais avec le *moi* que le *moi* est en rapport; c'est toujours avec un *non-moi*. Et ce *non-moi* est corporel, en ce sens qu'il nous est fourni par notre corps, et qu'il se manifeste à nous comme toutes les autres manifestations que nous percevons, par la voie de la sensibilité et de l'imagination, avec un siége déterminé dans notre corps, et une certaine localisation dans les organes qui le composent. Nous sommes donc, dans tous les cas, psychologiquement identiques à nous-mêmes; nous ne sommes pas autres quand nous réfléchissons sur nous-même que quand nous percevons la sensation d'un corps : nous sommes dans les deux cas un *moi*, une force, en rapport avec un *non-moi;* en d'autres termes, nous sommes esprit et corps, force directe et force indirecte,

Seulement, dans le cas de la réflexion sur nous-même, la force indirecte se trouve être la représentation de notre force passée dans ses effets ou dans ses produits. Et c'est là en effet le caractère de notre corps par rapport à notre conscience ; car, en tant que communicable au *moi*, notre propre corps n'est, à ce qu'il me paraît, que le résultat de la vie antérieure du *moi*.

C'est cette identité psychologique de notre nature que M. Jouffroy n'a nullement comprise. M. Jouffroy, il faut bien le dire, a apporté, dans ces questions de la métaphysique, avec une présomption vraiment étrange, la légèreté d'un homme peu habitué à réfléchir. En même temps qu'il déclarait tous les travaux antérieurs de la philosophie nuls et de nulle valeur, qu'il traitait les Platon, les Aristote, les Descartes, les Leibnitz, de rêveurs systématiques qui n'avaient pas connu l'observation du *moi*, il se montrait aussi dépourvu de la faculté métaphysique que le pourrait être un enfant ou un homme tout-à-fait étranger à la métaphysique. Qu'on interroge un enfant ou un paysan, et qu'on leur demande comment ils voient; ils répondront qu'ils voient avec leurs yeux; et ils auront raison, en ce sens qu'ils voient par l'intermédiaire de leur corps, et que, si leurs yeux étaient fermés, ils ne verraient pas. Mais le philosophe remonte un peu plus avant, et dit : Si cet homme voit, c'est qu'il y a en lui une force capable de voir, un être capable de sentir ; puis le philosophe part de là pour réfléchir sur la nature de cet être. M. Jouffroy s'est arrêté à la réponse naïve du paysan. Si les physiciens observent les phénomènes, dit-il, c'est avec leurs yeux : or pourquoi nous autres psychologues n'aurions-nous pas un certain organe de l'âme analogue aux organes du corps? A eux le corps, à nous l'âme. Ils voient avec leur corps, disons-leur que nous voyons avec l'âme : ils n'auront rien à nous objecter. Nous ne rejetons pas la certitude du télescope des physiciens; qu'ils nous accordent la certitude de notre télescope immatériel. Et là-dessus M. Jouffroy a imaginé son organe immatériel appelé *conscience*, sorte de lunette dont il se sert dans ses écrits de la façon la plus commode.

Eh! non, monsieur Jouffroy, les physiciens n'observent

pas les phénomènes avec leurs yeux, mais seulement par l'intermédiaire de leurs yeux, ce qui est bien différent en métaphysique. Ils observent les phénomènes comme vous vous observez vous-même, avec leur *moi*, et le résultat de toutes leurs sensations est de produire un composé du *moi* et du *non-moi* qui est la *conscience*. Ainsi ils pourraient dire, aussi bien que vous, qu'ils observent avec leur conscience.

Et, de même, vous, c'est avec votre corps, quoi que vous en disiez, c'est-à-dire c'est par l'intermédiaire de votre corps que vous réfléchissez sur vous-même; c'est parce que votre corps, sous le nom de *mémoire*, vous reproduit vos sensations antérieures, mélange du *moi* et du *non-moi*. Lorsque vous regardez le monde physique extérieur, vous n'êtes pas autre psychologiquement que le physicien, vous en convenez; pourquoi donc voulez-vous différer psychologiquement du physicien lorsque vous contemplez le résultat des sensations que ce monde extérieur a laissées en vous dans votre mémoire? Vous avez, dites-vous, un organe immatériel particulier pour regarder en vous-même. Eh! non, vous avez votre *corps* pour cela; contentez-vous de votre corps.

Locke, je l'ai déjà rappelé plus haut, attribuait la réflexion à une sorte de *sens intérieur*, et il avait raison. Cela veut dire que le *corps* nous sert à réfléchir sur les manifestations de notre vie passée, comme il nous sert à sentir les objets extérieurs. Cabanis, Gall et d'autres physiologistes ont cherché, par diverses routes, à perfectionner la connaissance que nous pouvons avoir de ce sens intérieur, ou plutôt des divers sens internes que notre corps renferme; et ils ont eu raison. C'est une science importante et qui est destinée à de grandes découvertes.

Mais s'imaginer, comme M. Jouffroy, que ce n'est pas avec notre corps, avec notre cerveau, et par l'intermédiaire de notre organisation corporelle, que nous réfléchissons sur nous-mêmes; s'imaginer que c'est par le moyen d'un organe immatériel appelé conscience, créer deux états psychologiques absolument différents dans notre nature, dire que le physicien voit subjectivement avec son corps, et que

le psychologue voit objectivement sans son corps, voilà qui est absurde.

Et cette absurdité a mené loin M. Jouffroy : c'était inévitable. Car si le *moi* voit objectivement sans son corps, le *moi* qui voit est donc complet, il a toutes les propriétés du *moi* manifesté ; il existe subjectivement et objectivement. De même pour le *moi* qui est vu ; car puisque celui-ci est encore le *moi*, il est subjectif nécessairement, sans quoi il ne serait pas le *moi :* or il se passe en lui des phénomènes, puisque ce sont des phénomènes du *moi* qu'on observe ; il est donc aussi à l'état d'objectivité ; il est donc subjectif et objectif, il est donc complet. Voilà déjà dans le *moi* deux *moi* complets. Mais le télescope de M. Jouffroy, la *conscience*, qu'en ferons-nous ? C'est encore le *moi :* elle n'a rien qui ne soit immatériel, M. Jouffroy a bien soin de le dire ; si elle avait quelque chose de commun avec le corps, tout serait manqué, l'hypothèse n'existerait plus ; elle est donc *moi* aussi. De là les trois *moi* de M. Jouffroy : le *moi* qui regarde, le *moi* par lequel il regarde, et le *moi* qu'il regarde ; trois *moi* complets.

Une fois que M. Jouffroy a ainsi *triplé* notre être, il faut voir avec quelle facilité il fait de la psychologie. Les phénomènes pour lui ne passent pas aussi vite que pour M. Cousin !

Mais laissons la plaisanterie : je dis qu'il est déplorable que l'on enseigne à nos enfants une pareille philosophie. Ce n'est pas ici le lieu de montrer que la psychologie ainsi comprise tue dans l'âme toute croyance, toute foi, toute énergie, toute virtualité ; mais on m'accordera au moins que le jeune homme auquel on a enseigné, comme une science et comme la première des sciences, un badinage aussi futile, ne doit pas être lesté dans ses croyances morales d'une façon bien solide.

Ce qu'il y a de plus étrange, c'est que M. Cousin, qui, avec ses métaphores, a inoculé à M. Jouffroy ce système, qui évidemment le partage sans s'en rendre compte nettement, qui dans tous les cas l'a adopté, lui a servi en toute occasion de patron, et s'en fait honneur comme d'une chose à

lui ; M. Cousin, dis-je, a réfuté M. Jouffroy, et s'est ainsi réfuté lui-même, apparemment sans s'en apercevoir, de la façon la plus éclatante.

En effet, la meilleure partie de ses *Fragments*, et la seule véritablement qui ait quelque importance à nos yeux, se compose de deux fragments : l'un *Du fait de conscience*, et l'autre *Du premier et du dernier fait de conscience*. Or, que disent ces deux morceaux ? En voici textuellement le sommaire :

« Quand je descends dans la conscience, dit M. Cousin, » et que j'y contemple paisiblement la vie intellectuelle, ou » la pensée, je suis frappé irrésistiblement de l'immédiate » aperception de trois éléments, *de trois éléments*, dis-je, *ni* » *plus ni moins*, qui s'y rencontrent *tous et toujours, si-* » *multanés*, quoique distincts, constituant la pensée dans » leur complexité nécessaire, et *la détruisant par le défaut* » *de l'un des trois*. La pensée est *un fait intellectuel à trois* » *parties, qui périt tout entier dans le plus léger oubli* » *de l'une d'elles*. Les trois parties de ce fait sont dans la » pensée son *objet*, son *sujet*, et sa *forme*. Dans tout fait » intellectuel, dans toute pensée, dans toute connaissance, » je m'aperçois moi-même comme le sujet de ce fait, sujet » de la pensée ou de la connaissance, *élément constitutif* » *et fondamental de la conscience :* car sans moi, tout est » pour moi comme s'il n'était pas ; sans le moi, le moi ne » connaît rien, ne sent rien, ne se rappelle de rien, n'abs- » trait rien, ne combine rien, ne raisonne sur rien. Il peut » bien y avoir la matière d'une pensée, d'une sensation, » d'un jugement, d'un souvenir, d'un raisonnement ; mais » le moi n'en sait rien et n'en peut rien savoir, s'il n'est » pas ; il faut que je sois pour savoir quelque chose, pour » penser et pour connaître. Le moi est donc un élément » nécessaire de toute pensée. Mais *la connaissance ne re-* » *pose point uniquement sur le moi*. Lorsqu'on se replie » sur la conscience, on y trouve *inévitablement* un élément » opposé au moi, un ordre de phénomènes que le moi n'a » pas fait, et qui introduisent dans le monde intérieur de » la conscience la multiplicité extérieure dont ils sont les

» représentants. *Le moi ne se confond avec aucun phéno-*
» *mène :* son existence est pour lui son individualité, c'est-
» à-dire *son indivisibilité, et c'est là ce qu'il faut entendre*
» *par son immatérialité.* Les déterminations du moi, bien
» qu'elles soient les effets propres du moi, *sont distinctes*
» de lui ; il se les rapporte à lui-même, en se distinguant
» d'elles. En outre, il y a un autre genre de distinction
» qu'on ne peut confondre avec celui-là : je veux dire la dis-
» tinction que le moi reconnaît entre lui-même et ses affec-
» tions involontaires. Dans ce cas le *non-moi* apparaît au
» moi *non seulement comme distinct*, mais comme étran-
» ger. Ce n'est plus le moi qui pose le non-moi, ce n'est
» pas non plus le non-moi qui pose le moi, le moi n'étant
» jamais posé que par lui-même ; mais le non-moi pose,
» détermine, cause une affection du moi. Le sujet s'affirme,
» se pose lui-même, et dit Je ou Moi ; mais en même temps
» qu'il se pose, il s'oppose l'objet, lequel, dans son opposi-
» tion au sujet moi, est appelé *non-moi.* Le sujet ne se pose
» donc qu'en s'opposant quelque chose ; et il ne s'oppose quel-
» que chose qu'en se posant. *Le moi et le non-moi nous sont*
» *donnés simultanément et distinctement dans une oppo-*
» *sition, dans une limitation réciproques.* »

J'ai déjà remarqué ailleurs l'étonnante discordance qui sépare ici le maître du disciple. Mais il faut qu'on me permette de me répéter : cette matière est grave, il s'agit de l'enseignement de la philosophie en France. Or, je soutiens qu'on enseigne aujourd'hui en France, dans tous nos colléges, non seulement des erreurs et des absurdités, mais, ce qui est plus fort, des erreurs contradictoires.

En effet, suivant ce que je viens de citer de M. Cousin, dans toute pensée, dans toute connaissance, se retrouvent inévitablement le *moi* et le *non-moi.* Mais si, dans tout acte de la conscience, il y a le *moi* et le *non-moi*, en quoi les *faits de conscience* de M. Jouffroy diffèrent-ils essentiellement et fondamentalement pour un métaphysicien des autres faits de notre connaissance ? La discordance radicale des deux professeurs est évidente. L'un, M. Cousin, dit : Vous croyez que lorsque vous affirmez quelque chose d'extérieur à vous,

vous n'affirmez que cette chose, et que vous n'êtes pas dans votre jugement, que votre *moi* n'y est pas : erreur, erreur grossière ! Vous y êtes, votre *moi* y est ; votre *moi* ne saurait affirmer le *non-moi* sans s'affirmer lui-même ; et réciproquement, il ne s'affirme lui-même, il ne se pose, il ne dit Je ou Moi, qu'en s'opposant c'est-à-dire en affirmant le *non-moi*. Ainsi, suivant M. Cousin (et en cela M. Cousin a raison), quand je dis : La somme des trois angles d'un triangle quelconque est égale à deux angles droits ; ou bien quand je dis : La foudre est tombée hier, je n'affirme pas seulement ces choses extérieures à moi, mais je m'affirme moi-même ; mon *moi* se pose, et est implicitement contenu dans ces affirmations. Et réciproquement, si je dis que j'éprouve telle sensation, que je sens tel désir, ou si j'exprime telle volonté, je ne le puis faire sans que cette sensation, ce désir, cette volonté, ne suppose un objet, et cet objet est le *non-moi* opposé au *moi*. Que je parle donc physique ou géométrie, ou que je m'applique à connaître l'intérieur de mon âme, toujours le *moi* et le *non-moi* existent simultanément et distinctement dans une opposition, dans une limitation réciproque. Entre un concept par lequel je saisis un phénomène de l'univers, et un concept par lequel je saisis une phénomène quelconque de ma vie interne, il n'y a donc aucune différence essentielle. La pensée est toujours un fait intellectuel à trois parties, savoir : le sujet ou le *moi*, l'objet ou le *non-moi*, et ce que M. Cousin appelle la *forme* de la pensée, c'est-à-dire le rapport du sujet et de l'objet, ou la manière dont ils s'opposent et se limitent réciproquement par rapport à l'infini.

Voilà, dis-je, ce qu'enseigne M. Cousin. M. Jouffroy, au contraire, enseigne, comme la plus grande et la plus importante des vérités, que nous sommes autres, psychologiquement parlant, quand nous regardons avec nos yeux, et quand nous regardons en nous-mêmes ; que comprendre une vérité physique ou sentir un fait de notre vie spirituelle sont deux actes essentiellement divers de l'intelligence. Si quelqu'un énonce : Les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits ; ou : La foudre est tombée hier, M. Jouffroy ne voudra

en aucune façon voir là un fait de conscience. Si la foudre est tombée hier, dira-t-il, ce sont vos yeux et vos oreilles qui vous l'ont appris : quel rapport cela a-t-il avec votre conscience ? C'est là un fait sensible que nous découvrons par nos sens externes ; ce n'est pas l'observation interne qui nous apprend ces sortes de choses. Et de même pour les propositions de la géométrie, il les déclarera complétement étrangères à la conscience. Or, toute la prétendue méthode psychologique qu'on enseigne aujourd'hui est fondée sur cette distinction, et n'a pris faveur qu'à l'aide de cette distinction. Car c'est ainsi que M. Jouffroy a posé le problème aux physiciens et aux autres savants qui s'occupent des sciences naturelles. Et en effet, une fois qu'on lui accorde que ce sont les yeux (et non le sens intime, la conscience, le *moi*) qui seuls nous font connaître le monde extérieur ; comme il est incontestable qu'il existe aussi un monde intérieur pour chaque homme, comme l'existence du monde moral est aussi certaine que celle du monde physique, il faut bien lui accorder aussi que nous avons un moyen de connaître ce monde intérieur, un organe pour le découvrir, un œil pour y voir. Alors M. Jouffroy, fort de ce qu'il n'a pas nié la prétention des physiciens de connaître et de raisonner uniquement par l'autorité de leurs sens, vous glisse adroitement sa *conscience*, son télescope moral, son instrument psychologique. Dès lors tout est emporté : le *moi* observe le *moi* avec le *moi ;* comme le corps voit les corps avec le corps, c'est-à-dire avec l'œil. A toutes les difficultés que peuvent faire les incrédules, les psychologues répondent : Les physiciens ne voient-ils pas les corps avec leurs yeux? Nous, nous voyons notre âme avec notre âme. Et si, trompé par leur air plein d'assurance, vous essayez, mais en vain, d'employer leur procédé, ils ne se déconcertent pas pour cela : C'est, disent-ils, que vous ne savez pas vous observer ; il y a un art de s'observer. Se tirer ainsi d'affaire est encore une contradiction, puisque tout homme, ayant une conscience comme eux, devrait, quand il le veut, pouvoir s'observer comme eux ; mais n'importe. Des années pourront se passer ainsi, pendant lesquelles on enseignera à la jeunesse, comme le point de départ de toute philoso-

phie, le fondement de toute certitude, le refuge assuré de toute moralité, une science aussi imaginaire que le voyage de Cyrano dans la lune.

Mais détruisez cette distinction : la prétendue méthode d'observation directe du *moi* par la conscience n'a plus de base. Si le physicien voit le monde extérieur et raisonne sur le monde extérieur par le moyen du sens intime, c'est-à-dire si son *moi* intervient dans la sensation, le psychologue connaît de même sa vie interne par un phénomène analogue, c'est-à-dire par la *mémoire ;* et de même que dans la sensation se rencontrent le *moi* et le *non-moi*, de même dans la *mémoire* se rencontrent également le *moi* et le *non-moi*. Dans la sensation, le *non-moi* ce sont les corps du monde extérieur ; dans la *mémoire*, le *non-moi* ce sont les phénomènes antérieurs de notre vie.

Or, voici M. Cousin, le maître de M. Jouffroy, qui lui nie la connaissance physique par l'œil : que devient donc le parallélisme que M. Jouffroy établissait entre l'œil pour la nature externe, et la conscience pour la nature interne ? Ce parallélisme s'en va en fumée. Métaphysiquement nous ne voyons pas avec l'œil, nous voyons parce que nous sommes en rapport avec un objet ; et le phénomène de la vue, qui résulte pour nous de ce rapport, est précisément la conscience, le sens intime, qui nous fait dire : Je vois. De même quand nous pensons à nos joies ou à nos douleurs passées, nous ne les voyons pas avec notre conscience, en ce sens que cette reproduction n'est pas *causée* par notre conscience agissant volontairement pour évoquer nos souvenirs : nous les voyons parce que nous sommes en rapport avec eux, d'une certaine façon mystérieuse, sous l'influence de certains sentiments de notre vie actuelle qui lient notre vie actuelle à notre vie passée : il y a là une action divine aussi inconnue, aussi mystérieuse que celle qui nous rend capable de voir les corps du monde extérieur, rien qu'en ouvrant les yeux. Nous sommes en rapport avec ce que nous avons antérieurement dit, fait, ou pensé : voilà tout ce que nous savons. Comment cela se fait-il ? Nous n'en savons rien, pas plus que nous ne savons comment il se fait que nous puissions

voir les corps extérieurs. Je viens de dire que quand nous voyons les corps extérieurs, le phénomène de la vue qui en résulte est la *manifestation du moi*, c'est-à-dire la conscience de voir, le sens intime qui nous fait dire : Je vois. De même, le phénomène de la mémoire qui résulte pour nous du rapport avec notre existence antérieure est également la conscience, le sens intime, qui nous fait dire : Je me rappelle.

Reste à savoir sous l'influence de quels sentiments moraux nous reprenons, par la *mémoire*, conscience ou connaissance de notre vie passée. Ce qui est certain, ce que je viens de démontrer, c'est que ce n'est point par la vertu merveilleuse d'un mot, que ce n'est pas par l'empire direct et volontaire d'une prétendue lunette appelée *conscience*, puisqu'au contraire, comme je l'ai prouvé, la conscience se produit dans le phénomène, est pour ainsi dire le résultat du phénomène, est le phénomène même, ou du moins en est inséparable.

Tout le monde a de la mémoire, dira-t-on ; tout le monde est donc psychologue sous le rapport de l'observation interne? Eh ! sans doute. Qui en avait jamais douté avant M. Cousin et M. Jouffroy? Il a fallu venir jusqu'à eux pour croire que tant de poëtes, tant de moralistes, tant d'écrivains de tous genres qui nous ont raconté leur vie et décrit leurs plus secrets sentiments, tant d'hommes, tant de femmes qui, sans avoir écrit, ont souffert, ont péché, et se sont repentis ; l'humanité enfin, l'humanité tout entière, à l'exception de quelques brutes, avaient pu pratiquer la vie morale sans savoir s'observer et se connaître.

§ IX.

Suite.

Je n'en ai pas fini encore, malheureusement pour moi et pour le lecteur, avec les contradictions de M. Cousin sur ce

point fondamental de psychologie. J'en suis fâché, mais il faut bien que je le suive jusqu'au bout dans ses détours pour échapper à la vérité.

Le croirait-on? Ce même psychologue qui vient de nous dire, avec tant de force et de solennité, que « chaque fois qu'il » descend dans sa conscience, il est frappé *irrésistiblement* » de l'immédiate aperception de *trois* éléments, *ni plus ni* » *moins*, qui s'y rencontrent *tous et toujours*, et qui, *si-* » *multanés quoique distincts, constituent la pensée dans leur* » *complexité nécessaire, et la détruisent par le défaut de* » *l'un des trois;* » qui a écrit cette formule si positive et si nette : « *La pensée est un fait intellectuel à trois parties, qui* » *périt tout entier dans le plus léger oubli de l'une d'elles;* » ce psychologue, dis-je, en vingt autres endroits de ses ouvrages, enseigne une doctrine toute contraire, à savoir que le *moi* peut se passer de *non-moi*, se manifester sans *non-moi*. Les articles mêmes dont je viens de présenter la substance renferment des traces très positives de cette autre opinion de M. Cousin.

On demandera comment il est possible à M. Cousin de se contredire ainsi, de détruire d'une main ce qu'il édifie d'une autre. C'est que M. Cousin n'a jamais rien édifié par lui-même. Il édifie tantôt avec M. Maine de Biran, tantôt avec Fichte, tantôt avec un autre. Or si Fichte dit autre chose que M. Maine de Biran, comment voulez-vous que M. Cousin soit parfaitement d'accord avec lui-même?

Que fait, en ce cas, M. Cousin pour concilier deux propositions qui se détruisent? Il a recours à un léger artifice de langage. Nous avons vu plus haut qu'embarrassé de ce que les phénomènes disparaissent à l'instant où l'on veut les observer directement, M. Cousin s'en tire avec un *presque*. Les phénomènes, dit-il, paraissent et disparaissent *presque en même temps*. Comment répondre à cela? Si les phénomènes ne disparaissent pour l'observateur de soi-même que *presque* en même temps qu'on veut les observer, on a donc encore quelque temps pour les saisir : le tout est de se presser, d'être prompt, habile, alerte, comme un chasseur qui a affaire à un gibier difficile à surprendre. Mais ce *presque* a un autre avantage : avec ce

presque il est permis à M. Cousin de ne pas trop offenser la vérité ; avec ce *presque* il lui est permis de se montrer beaucoup moins entêté d'une chimère que son disciple M. Jouffroy. Celui-ci cloue les phénomènes et les tient enchaînés devant sa *conscience*, aussi long-temps qu'il lui convient, comme Josué arrêtait le soleil : M. Cousin ne tombe pas dans cette absurdité, il reconnaît que les phénomènes passent vite. Que lui demandez-vous de plus ? C'est ainsi qu'avec un *presque* M. Cousin se tire d'embarras. Hé bien, de même ici, un *pour ainsi dire* fera l'affaire, et sauvera encore M. Cousin.

Il est certain, dis-je, qu'en vingt endroits de ses ouvrages, M. Cousin enseigne, comme M. Jouffroy, que le *moi* s'observe directement lui-même. C'est qu'alors, dit M. Cousin, le *moi* est une espèce de *non-moi*. M. Cousin distingue ce qu'il appelle « un *non-moi* véritable, » et qui est fourni à l'âme par le monde extérieur, du *non-moi* qu'elle se crée à elle-même volontairement et qu'elle tire de son propre fonds : « Le *moi* » est libre, dit-il, c'est là son fonds ; sur ce fonds se dessinent » mille scènes variées que la liberté se donne à elle-même. Le » *moi* se distingue même de ses actes ; il y a un *non-moi* posé » par le *moi*. (Art. *Du fait de conscience*, pag. 224 des *Frag-* » *ments.*) »

Vous voyez, M. Cousin fait une réserve, une réserve immense. Le *moi* s'observe lui-même : comment cela ? C'est que le *moi* se pose lui-même hors de lui, et s'oppose ainsi à lui-même ; il se crée donc pour ainsi dire *non-moi ;* il est donc à la fois *moi* et *non-moi*.

Allez donc objecter à M. Cousin sa formule sur les trois éléments inséparables de toute manifestation du *moi :* il la reconnaîtra pour vraie, mais il vous dira gravement que le *moi*, en observant le *moi*, observe *une espèce* de *non-moi*.

C'est absolument comme dans *l'Avare* de Molière : — « *Harpagon :* Oh çà, maître Jacques, approchez-vous ; je vous ai gardé pour le dernier. — *Maître Jacques :* Est-ce à votre cocher, monsieur, ou bien à votre cuisinier que vous voulez parler ? car je suis l'un et l'autre. — *Harpagon :* C'est à tous les deux. — *Maître Jacques :* Mais à qui des deux le premier ? — *Harpagon :* Au cuisinier. — *Maître Jacques :*

Attendez donc, s'il vous plaît. » Maître Jacques ôte sa casaque de cocher, et paraît vêtu en cuisinier.

En voyant le *moi* changer de casaque et paraître vêtu en *non-moi*, M. Cousin nous permettra au moins de dire, comme Harpagon : *Quelle diantre de cérémonie est-ce là?* Quoi ! vous nous avez dit que dans tout fait intellectuel il y avait un *non-moi*, et voilà qu'il se trouve que ce *non-moi* est un *moi!* Quelle science de tours de gibecière est-ce donc que la psychologie ! On croit saisir avec vous quelque chose de solide ; crac ! on se trouve n'avoir dans la main que du vide. La solennelle formule du *moi*, du *non-moi* et de leur *rapport*, fait place en un instant à la psychologie du *moi* qui observe le *moi*. M. Cousin est à la fois aussi éloigné que possible de M. Jouffroy, et si rapproché de lui qu'ils se confondent.

Comment M. Cousin, qui avait un sentiment si profond du *fait intellectuel à trois parties*, a-t-il pu se résoudre à supprimer ainsi une des trois parties, l'objet, le *non-moi*, et à la remplacer par *une espèce* de *non-moi*, un *non-moi* fictif, afin de conserver nominalement sa formule, tout en la détruisant réellement au fond? Car enfin, si, dans la moitié des phénomènes, il se trouve que le *non-moi* n'est au fond que le *moi* sous un faux nom, pourquoi réciproquement ne soutiendrait-on pas que, dans l'autre moitié, le *moi* n'est lui-même qu'*une espèce* de *moi*, un *moi* fictif, un *quasi-moi*, et qu'au fond il ne fait que cacher le *non-moi?* Vous dites que quand vous considérez le monde extérieur, vous êtes *moi* et *non-moi*, et que pour le coup ce *non-moi* est un *non-moi* véritable. Mais que savez-vous si votre *moi*, dans ce cas, n'est pas un appendice du *non-moi* véritable, si ce n'est pas ce *non-moi* qui se pose hors de lui, et qui produit ce que vous appelez le *moi?* Vous dites que vous êtes sûr de votre existence. D'abord il y a bien des gens qui, en philosophant, ont fini par douter d'eux-mêmes, et par se regarder comme un simple produit du hasard qui préside, suivant eux, aux combinaisons de la nature. Mais au surplus, quelque absurde qu'il vous paraisse de ramener ainsi le *moi* au *non-moi* dans ce cas, vous ne diriez pas, en cela, autre chose que ce que dit M. Jouffroy. Que dit-il en effet? Que le physicien observe la nature exté-

rieure avec ses yeux. Or qu'est-ce que nos yeux? C'est notre corps. Il dit donc que le corps voit et observe. Or le corps, c'est le *non-moi*. Il dit donc, en bonne logique, que le *non-moi* voit et observe le *non-moi*. Vous ne seriez donc pas plus faux que M. Jouffroy. De sorte que votre fameuse formule du *moi*, du *non-moi*, et de leur *rapport*, déjà scindée par vous relativement au monde interne, pourrait encore l'être par rapport au monde extérieur, sans que l'absurdité fût plus énorme.

On se demande comment M. Cousin en est ainsi venu à ne pas comprendre lui-même la vérité dont il avait fait profession. Je vais le dire. C'est qu'au moment où il achevait ainsi de se faire une psychologie, il était sous l'influence de Fichte, et qu'il combinait au hasard les idées que lui suggérait Fichte avec les idées que lui avait suggérées M. de Biran.

M. de Biran se bornait, comme nous l'avons dit, à retrouver le *moi* dans tout phénomène, mais il y retrouvait aussi invariablement le *non-moi*. M. Cousin avait retenu cela de lui. Mais dans l'ontologie de Fichte, le *moi* seul existe primitivement, le *moi* se pose dans des déterminations volontaires, et non seulement il se pose, mais il pose le *non-moi* du monde extérieur. M. Cousin, amalgamant les leçons de Fichte avec celles de M. de Biran, vit bien qu'il serait par trop contradictoire de conserver cette dernière proposition de Fichte. Il la supprima donc; il admit ce qu'il appelle l'*involontaire*, le *multiple*, le monde extérieur en un mot, comme nous étant donné ou imposé. Mais il ne lui serait rien resté de Fichte, s'il n'avait pas au moins fait quelque réserve : il admit donc la première proposition de Fichte, que le *moi* se pose lui-même, ce qu'il traduisit en disant que le *moi* s'examine lui-même directement et volontairement, formule psychologique correspondant, suivant lui, à l'idée ontologique de Fichte que le *moi* est une volonté qui se pose.

M. Cousin retira donc de son amalgame ce système bâtard, composé de deux propositions contradictoires : 1° que dans tout phénomène intellectuel se trouvent trois éléments indissolubles et simultanés, le *moi*, le *non-moi*, et leur *rapport*; proposition tirée de la doctrine de M. de Biran (ou plutôt de

la doctrine de Leibnitz; car il n'est pas difficile de retrouver dans le *non-moi* la *sensation* de Leibnitz, dans le *moi* l'*aperception* de Leibnitz ou la *conscience* de Descartes, et dans le *rapport* la *notion* de Leibnitz, c'est-à-dire ce que le *moi* enlève au *non-moi*, ce que la conscience et l'objet mis en rapport engendrent); 2° qu'il y a cependant toute une moitié des phénomènes où le *non-moi* se trouve être le *moi*. Ainsi M. Cousin eut deux ordres de phénomènes : dans l'un le *moi* observant le *moi*, et se trouvant, en tant qu'observé, être un *non-moi*, et, dans l'autre, le *moi* observant un véritable *non-moi*. S'agit-il du monde extérieur, M. Cousin reconnaît un véritable *non-moi*, en même temps qu'il soutient la réalité du *moi* et sa distinction virtuelle : mais s'agit-il de notre propre vie, M. Cousin ne veut plus reconnaître qu'une sorte de *non-moi* postiche, un *non-moi* qui n'en est un que parce que la formule l'exige, un *non-moi* de convention qui se trouve être un véritable *moi*. C'est ainsi qu'il peut à la fois répéter, avec M. de Biran, que le *moi ne se confond avec aucun phénomène*, que *son existence est pour lui son individualité, c'est-à-dire son indivisibilité*, et soutenir cependant avec Fichte que le *moi* existe et se manifeste indépendamment du *non-moi*. Mais il n'y a pas de tour de passe-passe qui puisse sauver une pareille contradiction. Fichte reste d'un côté, et M. de Biran de l'autre. Si le *moi* est une pure essence, s'il ne se confond avec aucun phénomène, si son existence est pour lui son individualité, son indivisibilité, comment pouvez-vous prétendre que ces phénomènes qu'il observe en lui soient lui? Ne sont-ils pas, ces phénomènes, multiples et divisibles? ils ne sont donc pas le *moi*, suivant votre définition même du *moi* : ils sont un *non-moi* pour le *moi* quand le *moi* les contemple.

Rien, au surplus, n'est bizarre comme l'effort que fait M. Cousin pour mettre d'accord ce qu'il a pris à Fichte et ce qu'il a pris à M. de Biran. « Pour que le *moi* soit à ses propres » yeux, dit-il (*Fragments*, pag. 217), il faut qu'il agisse; » son action est la condition nécessaire de son aperception : » proposition empruntée à M. de Biran, et très exacte en ce sens que le *moi* ne se sent être que dans ses manifestations. De là M. Cousin est entraîné à conclure qu'il y a toujours, et

simultanément au *moi*, un *non-moi*, même dans les phénomènes de réflexion. Il l'admet encore : « La pensée qui contemple est le sujet de la réflexion; la pensée contemplée en » est l'objet. Ainsi point de réflexion sans un sujet et un objet : » de là l'axiome, point d'objet sans sujet, point de sujet sans » objet. Dans la réflexion, le sujet et l'objet sont distincts » l'un de l'autre, parce qu'ils sont opposés l'un à l'autre. » (Page 338.) » Mais si, dans la réflexion même, il y a un objet, un *non-moi*, comment le *moi* observe-t-il directement et volontairement le *moi?* Que devient la psychologie empruntée à l'ontologie de Fichte? La doctrine de M. de Biran prend trop d'avantage; M. Cousin s'en aperçoit, il fait un dernier effort, et voici ce dont il accouche : Le *moi* se redouble sur lui-même, et il en sort... le *moi*. Nous n'inventons pas; voici les propres paroles de M. Cousin : « Le *moi* est l'apparition » de l'esprit à lui-même, par son action redoublée en elle- » même et retournant à elle-même, c'est-à-dire dans la con- » science. La conscience n'est pas une faculté spéciale qui » aperçoit d'un côté ce qui se passe de l'autre; il n'y a pas une » scène isolée où se passent les événements de la vie intellec- » tuelle, et vis-à-vis quelqu'un dans le parterre qui les con- » temple : ici pour ainsi dire le parterre est sur la scène; la » conscience de la vie est la vie même; car il n'y a vraiment » de vie qu'autant qu'elle se manifeste. (Page 217.) »

M. Jouffroy, ne concevant rien à cette *activité redoublée en elle-même*, à ce *parterre qui est sur la scène*, a simplifié beaucoup tout cela. Il a mis le parterre à sa place, il a fait de la conscience *une faculté spéciale qui aperçoit d'un côté ce qui se passe de l'autre.*

Réfutant ailleurs ce que j'appellerais volontiers l'hallucination du psychologisme, je n'avais rien trouvé de plus fort, pour montrer aux psychologues le vice de leurs leçons d'expérimentalisme appliqué à la vie interne, que de leur opposer que le sujet et l'objet, le *parterre* et la *scène*, se confondant nécessairement dans leur système, leur prétendue science d'observation directe de l'âme était une absurdité. « Cette creuse idée, » disais-je, paraîtra un jour aussi bizarre que serait celle de » comédiens à qui il prendrait envie, au milieu d'une pièce,

» de se voir jouer eux-mêmes tous ensemble : les voilà qui » quittent la scène ; ils vont aux loges, au parterre ; ils regar- » dent, ils écoutent ; mais ils ne voient et n'entendent rien : » la pièce a disparu, et la scène est déserte. Ainsi, vous psy- » chologue, qui avez imaginé de transporter l'observation » directe et simultanée dans les faits de la vie interne, vous » commencez par créer le néant, et vous vous étonneriez que » rien ne se présentât au bout de votre lunette ! »

Je n'aurais jamais cru, je l'avoue, que les psychologues acceptassent la comparaison. Mais je n'avais pas lu alors tout ce qu'a écrit M. Cousin. On vient de voir que, lui, il ne recule pas devant *les comédiens au parterre.* Que dis-je ! il a fait lui-même cette similitude long-temps avant que j'y songeasse ; et ce qui m'a paru à moi le comble de l'absurdité, lui a paru quelque chose de tout simple et de tout naturel.

On dit à M. Cousin : Vous avez deux formules, une, numéro 1, qui porte que, dans tout fait intellectuel, il y a un *moi* et un *non-moi ;* et une seconde, numéro 2, qui porte que le *moi* peut considérer directement le *moi :* comment arrangez-vous ensemble votre numéro 1 et votre numéro 2 ?

M. Cousin répond en faisant une comparaison : Supposez, dit-il, *la scène transportée au parterre...* Supposez-le à votre tour, lui répondrons-nous, et voyez ce qui en résulte. Si les comédiens vont au parterre, ils ne seront plus sur la scène, ils ne joueront plus sur la scène, et par conséquent ils ne verront rien sur la scène.

Vraiment je ne sais comment deux psychologues de l'école de MM. Cousin et Jouffroy peuvent aujourd'hui se regarder sans rire ; et je voudrais bien savoir auquel de ces deux maîtres il convient de donner la palme : l'un a triplé notre être ; l'autre, d'un coup de baguette, nous fait *un* ou *double* à volonté.

L'originalité de M. Jouffroy, en effet, est de ne pas apercevoir la moindre difficulté à concevoir que le principe intelligent ou le *moi* soit à la fois le sujet et l'objet de l'observation psychologique, de ne s'embarrasser en aucune façon de cette identité, et de traiter comme deux êtres parfaitement distincts le *moi* qui observe et le *moi* qui est observé ; en un mot, d'avoir deux *moi*, ou plutôt trois *moi*, en comprenant

la *conscience*, mais d'en faire trois personnages différents, qui sont l'un à la scène, l'autre au parterre, tandis que le troisième allume le lustre pour éclairer la salle. Aussi jamais, je le répète, dans les écrits de M. Jouffroy, *la scène n'est au parterre;* elle est toujours à sa place, devant le *moi* parterre, qui la lorgne à son aise, comme chose en dehors de lui. Une fois seulement, que je sache, M. Jouffroy se fit à lui-même cette remarque, que le *moi* observateur et le *moi* observé lui donnaient, tout compte fait, deux fois le *moi*, et qu'étant tous deux le *moi*, ils se ressemblaient beaucoup; il le remarqua, dis-je, mais il ne broncha pas pour cela : il s'en fit à peine un léger scrupule. Il résolut hardiment l'objection en ces termes : « Ce qui est l'objet de la science psychologique, c'est le » principe intelligent; ce qui en est l'instrument, c'est ce » même principe (1). Il y a donc cela de *spécial* dans la psy» chologie, que son instrument et son objet sont identiques. » *C'est ce qui n'arrive que dans cette seule science.* Dans » toutes les autres, l'instrument, qui est le principe intelli» gent, est distinct de l'objet même auquel il s'applique. » (*Mélanges philosophiques*, page 273.) » Voilà, j'espère, qui est parler galamment, et ne pas vendre chat en poche. M. Jouffroy ne nie pas que sa science n'ait une légère bizarrerie; quelque chose d'étrange qui ne se rencontre dans aucune autre science. Dans toutes les autres, en effet, il y a deux termes, le sujet et l'objet, qui sont bien distincts : sa science, au contraire, n'a qu'un seul terme; car l'objet et le sujet, ou l'instrument, comme dit ici M. Jouffroy, se trouvent y être identiques. Voilà qui est bizarre, direz-vous : M. Jouffroy ne le nie pas; mais il ne voit pas que ce soit là un défaut; c'est peut-être au contraire une beauté, une perfection; c'est, dans tous les cas, ce que M. Jouffroy appelle une *spécialité*. *La psychologie*, dit-il, *a cela de spécial*, et il ne s'en inquiète pas davantage; cette singularité ne lui fait naître aucune réflexion. Voilà, dis-je, en quoi M. Jouffroy surpasse

(1) M. Jouffroy appelle ici instrument le *moi* qui observe, et oublie que dans sa théorie il a un troisième *moi*, la *conscience;* mais les *trois* ne l'embarrasseraient pas plus que deux.

de beaucoup M. Cousin. Mais celui-ci prend sa revanche d'une autre façon.

L'originalité de M. Cousin est qu'au rebours de M. Jouffroy, il sent bien que le *moi* observé est un *non-moi*, ce qui le conduit à se faire une difficulté fort grave de ce qui embarrasse si peu M. Jouffroy ; mais en même temps il sait accepter bravement la conséquence nécessaire de ses deux formules contradictoires ; et, le *moi* étant le parterre, le *non-moi* étant la scène, il met hardiment *la scène au parterre*. Voilà un coup de main qui vaut bien la sublime indifférence de M. Jouffroy sur cette difficulté capitale.

§ X.

Suite.

On trouvera peut-être que j'insiste bien long-temps sur une erreur ; c'est que j'attache une grande importance à détruire cette erreur. Ce point est décisif. Il est évident que si les psychologues qui ont aujourd'hui le monopole de l'enseignement de la philosophie en France se sont égarés sur ce point, tout ce qu'ils enseignent doit être nécessairement faux. Le problème de la philosophie ou de la religion est la connaissance de nous-mêmes, pour arriver à la connaissance de Dieu. Si donc on débute par une erreur fondamentale sur le mode de cette connaissance, comment pourrait-on ne pas marcher ensuite d'absurdités en absurdités, d'impiétés en impiétés ?

Je conçois, je l'ai déjà dit, qu'on ne donne pas à la psychologie l'importance démesurée qu'on lui donne aujourd'hui. M. Cousin, qui est l'homme de toutes les contradictions, serait même, au besoin, de mon avis, puisqu'il dit quelque part, sans craindre de renverser d'un mot ce qu'il a mis toute sa vie à établir : « *La racine de la psychologie est au fond dans l'ontologie* (*Préface de* 1833). » Mais débuter par la psychologie, puis débuter dans la psychologie par la question du mode de notre connaissance, et se tromper grossièrement

sur cette question, c'est d'abord réduire à un fil tous les liens qui peuvent nous conduire à Dieu, nous unir à l'humanité, nous rattacher à nos semblables aujourd'hui vivants sur la terre, nous éclairer sur la famille et sur la patrie, nous donner en un mot une destination pour l'éternité comme pour le temps présent; et en même temps c'est briser ce fil, dont on vient de faire notre unique salut, et nous égarer pour toujours et sur toute chose. En effet, comment à un esprit ainsi faussé sur la vie du *moi*, le sentiment de l'humanité et de Dieu pourrait-il naître? Egaré sur lui-même, le psychologue est donc fatalement dans l'erreur sur tout le reste. Pour vivre, il a commencé à chercher en lui ce que c'est que la vie, et ne l'a pas trouvé; et, loin de l'avoir trouvé, il s'est trompé : il s'est donc créé une fausse vie pour ainsi dire. Le voilà dans l'impuissance sur la vie véritable pour toujours. Une fois que vous vous êtes trompé sur ce qui en vous constitue la vie, la philosophie tout entière est desséchée pour vous dans sa racine.

Il faut convenir que MM. Cousin et Jouffroy seraient bien faits pour faire douter de la science qui a l'homme pour objet. Quand on voit les absurdités qu'ils débitent avec tant d'assurance depuis vingt ans sur cette question, préliminaire obligé en apparence de toute psychologie : Comment le *moi* se connaît-il lui-même, on serait tenté de déclarer l'étude métaphysique de l'homme une recherche vaine et insensée.

Mais en est-il ainsi? la psychologie véritable croule-t-elle avec la fausse? la science de l'âme est-elle donc une chimère? n'y a-t-il en cette matière aucun principe solide auquel nous puissions nous attacher? faut-il déclarer rêveries toutes les recherches des métaphysiciens sur la nature de notre esprit, sur l'être et sur la vie?

Oh! non, certes; la psychologie des éclectiques peut bien crouler, la métaphysique n'en aura pas moins pour cela ses vérités certaines.

On a dit que l'hypocrisie est un hommage rendu par le vice à la vertu : on peut dire quelque chose d'analogue du sophisme. Le sophisme, d'abord, c'est une espèce d'hypocrisie, et ensuite c'est aussi un hommage que l'erreur

rend à la vérité. Les sophismes de MM. Cousin et Jouffroy tiennent à des vérités qu'ils n'ont pas comprises. Aussi tourneront-ils en définitive à l'avantage de la vraie métaphysique, et n'auront-ils servi qu'à la rendre plus évidente et plus saisissable à beaucoup d'esprits. En veut-on la preuve ? la voici.

De quoi s'agit-il en psychologie ? De la connaissance de nous-mêmes. Comment le *moi* se connaît-il, voilà, je le répète, le problème qui semble d'abord devoir précéder toute autre question. Puis, quelle vérité essentielle le *moi*, en cherchant à se connaître, a-t-il jusqu'ici découverte, voilà, à ce qu'il semble, la seconde question ; car si le *moi* peut se connaître, comme il y a long-temps déjà qu'il s'observe et cherche à se connaître, attendu qu'il y a déjà bien des siècles que les hommes réfléchissent sur eux-mêmes, il doit être parvenu à découvrir quelque chose.

Je dis qu'en effet ces deux points sont *résolus ;* mais les incroyables erreurs de nos psychologues auront servi à les mieux préciser, et auront achevé de mettre en pleine lumière leur vraie solution.

Remarquons d'abord que ces deux problèmes, Comment le *moi* se connaît-il ? et, Qu'est-ce que la nature du *moi ?* se tiennent si intimement, que non seulement ils marchent ensemble, mais qu'ils ne constituent pour ainsi dire qu'un seul et même problème. En effet, le *moi* ne peut se connaître qu'en vertu de sa nature ; et, pour lui, savoir comment il peut se connaître, c'est déjà avoir découvert sa nature.

De sorte que, quoi qu'en disent nos psychologues, et malgré tout ce qu'a écrit à ce sujet M. Cousin (1), Locke et ses contemporains n'étaient pas si maladroits, quand, laissant de côté la question du mode de notre connaissance, ils abordèrent directement celle de la nature de notre esprit. C'était aller au but sans se donner des entraves, c'était marcher avec

(1) Un volume environ de bavardage sur Locke dans son Cours de 1819.

toutes ses forces, au lieu de se paralyser d'avance, comme ont fait nos psychologues.

Locke, donc, se posant le problème de la nature de notre esprit, arrive à cette démonstration, que la sensation se retrouve dans toutes nos opérations intellectuelles, et il répète l'ancien axiome : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu.*

Leibnitz l'entend, et fait sa célèbre réserve : *Nisi ipse intellectus.* C'est-à-dire que Leibnitz admet la proposition de Locke, que le *non-moi* se trouve dans toutes nos connaissances, sous la réserve que le *moi* s'y trouve aussi.

Or si le *moi* et le *non moi* se trouvent dans tout fait de notre intelligence, ces deux termes ne peuvent s'y trouver sans en engendrer un troisième, qui est leur rapport.

Leibnitz, en effet, aperçoit cette vérité, et la formule : c'est sa distinction de l'*idée* ou *sensation*, représentant particulièrement le *non-moi*, de l'*aperception*, où se révèle particulièrement le *moi*, et de la *notion*, rapport du *moi* et du *non-moi*, où la sensation, en tant que représentant l'objet, se spiritualise pour ainsi dire et participe de la nature du moi et de sa faculté raisonnante.

Voilà la vérité trouvée. Mais la doctrine du *non-moi* ou de la sensation n'en prévalut pas moins au dix-huitième siècle, et elle avait abouti au Condillacisme.

Au commencement de notre siècle, M. de Biran reprend en France l'argumentation de Leibnitz, et replace le *moi* dans tous les phénomènes.

Qu'importe maintenant que les psychologues venus à sa suite ne l'aient pas compris? Qu'importe l'effroyable gâchis qu'ils ont fait de cette doctrine ? La vérité n'en est pas moins trouvée.

Leibnitz et M. de Biran posent la conscience du *moi* dans le phénomène : qu'importent les vains efforts de M. Jouffroy, pour faire de la conscience une chose séparable du phénomène ?

Leibnitz et M. de Biran enseignent que le *moi* et le *non-moi* se retrouvent dans tout fait intellectuel, et qu'avec le *moi* et le *non-moi* apparaît nécessairement un troisième

terme, qui est leur *rapport* : les tergiversations de M. Cousin n'auront servi qu'à mieux manifester cette vérité. Quoi qu'il fasse, en effet, il ne peut échapper à ses propres phrases, où il a répété et de nouveau formulé l'idée de Leibnitz : « La pensée est un fait intellectuel à trois parties, qui renferme toujours simultanément le *moi*, le *non-moi*, et leur *rapport*. »

Je viens de résumer en bien peu de mots tout le travail de la philosophie sur la nature de l'esprit humain depuis trois siècles. Deux termes m'ont suffi pour cela, deux noms aussi m'ont suffi, Locke et Leibnitz. Certes je pourrais aisément encadrer entre ces deux noms les noms de tous les autres penseurs qui ont contribué, chacun à leur façon, à enseigner cette vérité à l'humanité. Je pourrais rattacher, dis-je, à l'établissement de cette vérité tous les noms de la philosophie, depuis Descartes et Gassendi jusqu'à Kant. Mais j'aime mieux laisser les deux termes de la formule aux deux hommes qui ont fait véritablement école, et donner la formule entière au second de ces deux hommes, parce qu'en effet c'est à lui qu'elle appartient plus qu'à tout autre. Oui, c'est à cette formule que tous les travaux des métaphysiciens depuis trois cents ans ont abouti : mais cette formule est infiniment précieuse, et elle vaut bien trois siècles de travaux. Quand l'esprit humain aura déduit un jour de cette formule les conséquences admirables qu'elle recèle, les trésors qu'elle renferme, non seulement on la bénira, mais on la répétera encore; car je ne sais s'il sera permis à nos descendants d'en trouver une autre qui lui soit supérieure. Elle est si belle et si féconde que, pour la rapporter à l'homme auquel elle appartient véritablement, je proposerais aux métaphysiciens de l'appeler désormais *la Formule de Leibnitz.*

Passons maintenant au problème du mode de notre connaissance. N'avais-je pas raison de dire que ce second problème se résoudrait nécessairement par le premier, et qu'ainsi, malgré l'apparence du contraire, il ne devait pas être posé le premier, mais le second? En effet, si la vraie nature de notre esprit, en tant qu'il se manifeste, nous est découverte par la formule que je viens de dire, n'est-il pas évident

que le mode de cette connaissance nous est du même coup donné par cette formule? Si dans tout fait intellectuel se trouvent à la fois le *moi* et le *non-moi*, ne s'ensuit-il pas nécessairement que le *moi* ne peut s'observer directement lui-même?

C'est en effet ce qu'ont reconnu très positivement et l'école de Locke et celle de Leibnitz, et ce dont personne n'avait jamais douté jusqu'à nos psychologues.

Comment donc le *moi* se connaît-il lui-même? Indirectement. Mais il faut distinguer. Demande-t-on comment nous connaissons ce qui se passe en nous, c'est-à-dire comment nous connaissons les manifestations ou phénomènes de notre vie, ou ce que les psychologues appellent faits de conscience? Il n'y a pas à douter que ce ne soit indirectement et par le fait de ce que nous appelons souvenir, mémoire, réflexion sur le passé. Veut-on demander, au contraire, comment nous avons conscience de nous-mêmes, c'est-à-dire comment nous nous sentons vivre dans chaque phénomène et survivre à chaque phénomène? c'est une autre question : il n'y a pas à douter, en effet, que cette conscience de nous-même ne résulte directement de chaque phénomène. Le *moi* se sent être et se reconnaît dans chaque phénomène, même alors qu'il est uni au *non-moi*. Mais se *reconnaître*, se sentir être, est bien différent de se *connaître*. C'est là l'énorme méprise que nos psychologues ont faite. Ils ont confondu la conscience directe du *moi* que le *moi* trouve dans chaque phénomène, avec la connaissance que nous pouvons avoir de nous-même, c'est-à-dire des diverses manifestations et opérations de notre *moi*.

Le *moi* ne vit réellement pour lui-même que manifesté. Non manifesté, il est à l'état que j'appelle l'état latent ou virtuel; c'est l'état de vide, *soûnya*, des métaphysiciens de l'Inde. Manifesté, il a un objet, et par conséquent il ne se voit pas directement; mais il se voit dans cet objet; et il ne voit cet objet que parce qu'il se voit lui-même dans cet objet : il se sent donc, il a conscience de lui-même quoiqu'il n'en ait pas connaissance.

Toutes les aspirations qui constituent et composent notre

vie sont les conséquences de ce mystère de notre nature. Le *moi* se cherche et ne peut se trouver directement. De là notre amour du semblable; de là l'amour, l'amitié, la société, la vie.

Le *moi* s'unit au *non-moi*, et ce qui en résulte est un produit qui participe du *moi* et du *non-moi*. Ce produit, il est vrai, reste lié au *moi* d'une façon mystérieuse, et est pour ainsi dire sous son empire, en ce sens que dans certaines circonstances la vie *actuelle* du *moi* le retrouvera et paraîtra le reproduire; mais le lien qui rattache à notre vie *actuelle* les faits accomplis de notre vie passée est aussi mystérieux pour nous, aussi hors de notre puissance *sentie et saisie en nous*, que le lien qui nous unit au monde extérieur et qui nous permet de le contempler. Ce monde interne, donc, est ce qu'on appelle souvenir, mémoire, imagination.

La mémoire et l'imagination forment ainsi un second monde, intermédiaire pour ainsi dire entre le monde physique et le *moi*.

Les psychologues ont confondu ce monde avec le *moi;* ils ont appelé cela le *moi*, la vie du *moi*. Ils n'ont pas vu que ces phénomènes, en s'accumulant, forment *le monde du temps*, comme les corps forment *le monde de l'espace*, mais que le *moi* reste aussi différent dans son essence du premier de ces mondes que du second. Le monde du temps est aussi objectif que le monde de l'espace.

S'il n'en était pas ainsi, je demande aux psychologues comment nous aurions naturellement, comme nous l'avons, l'idée du temps. Ne voyez-vous pas que si c'est vous que vous contemplez, comme le *moi* est toujours *présent*, l'idée du passé ne saurait vous être donnée par aucun de ces phénomènes que vous dites être *vous* et que vous considérez en vous? Voilà donc, dans votre hypothèse, le *moi* présent qui concentre en lui tous les phénomènes, et qui les voit comme s'ils étaient présents. Voilà donc le temps anéanti. Donc, puisque nous avons l'idée du temps, la chose ne se passe pas ainsi. Donc cette idée se retrouve dans tous les phénomènes de la vie du *moi* que nous percevons. Donc, bien que, dans le phénomène, le *non-moi* soit au présent, en ce sens qu'il est lié actuelle-

ment au *moi*, qui est toujours *présent*, néanmoins le *moi* s'en distingue, et cette distinction crée le temps. Pourquoi n'anéantissez-vous pas aussi l'espace, comme vous anéantissez le temps? Ne voyez-vous pas que l'idée que nous avons de l'espace vient de la distinction du *moi* et du *non-moi* dans la sensation, et que semblablement l'idée que nous avons du temps vient de la distinction du *moi* et du *non-moi* dans la réflexion?

Il est bien vrai que, dans ce monde du temps, se trouvent des idées qui se rapportent spécialement à nous, des représentations ou images du *moi* manifesté, de même qu'il y en a de nos amis, des différents êtres que nous avons connus, ou des êtres historiques qu'on nous a enseigné avoir existé. Mais ces images, ces représentations du *moi* aux diverses périodes de notre vie ne sont pas le *moi;* car pour qu'elles fussent le *moi*, il faudrait que le *moi* eût pu déjà se voir antérieurement face à face, ce que j'ai démontré impossible. Ce sont donc seulement des portraits que nous nous faisons de nous-même, comme nous nous en faisons d'une personne amie.

Mais, direz-vous, quand je me rappelle tel ou tel acte de ma vie passée, je me rapporte ces actes à moi-même; je me contemple donc moi-même. Pure illusion! Vous ne vous contemplez pas vous-même; vous vous contemplez dans ces actes, c'est-à-dire uni à un *non-moi*, et vous n'avez de vous-même que l'idée d'une *force inconnue*, pareille à l'idée que vous vous faites des autres hommes, et en général des autres êtres auxquels vous pouvez penser.

N'est-il pas vrai que vous ne les voyez, ces autres êtres, que sous une forme, c'est-à-dire manifestés d'une certaine façon? Hé bien, de même vous ne vous voyez jamais qu'uni à un *non-moi*, vous ne voyez de vous que vos manifestations antérieures; vous ne vous découvrez que caché sous une forme; vous ne vous voyez, en un mot, que comme vous verriez *un autre*. Aussi est-il remarquable que l'enfant reste long-temps sans parler à la première personne, sans dire Moi. Est-ce, comme on l'a supposé, qu'il n'a encore aucune idée de lui, et faut-il en conclure, comme quelques philosophes l'ont fait, que l'esprit existe pendant un certain temps dans le corps sans

avoir conscience de soi-même? Non; l'enfant est psychologiquement identique à l'homme. L'enfant a conscience dès la première sensation. Mais l'enfant naturellement se voit, relativement à ses actes antérieurs, comme nous nous voyons tous à cet égard pendant toute notre vie, c'est-à-dire comme *un autre.* La seule différence entre l'enfant et l'homme fait, c'est que ce dernier est arrivé à identifier l'idée de cet *autre* avec le sentiment absolu de son existence, sentiment qui réellement forme la conscience dans chaque phénomène. L'expression de cette conscience tient de la nature du verbe, ou plutôt c'est le verbe, car c'est l'*être; je* ou *moi* est la racine de ce que les grammairiens appellent le verbe par excellence, le verbe *être.* Nous superposons donc le sentiment représenté par cette racine de tout verbe sur l'image plus ou moins vague et confuse que notre mémoire nous donne de notre vie passée, et nous remplaçons ainsi notre *nom propre* par le mot qui exprime l'*être* dans son abstraction : c'est ce que les enfants ne savent pas encore faire. Aussi ne sont-ce pas les enfants seulement qui parlent ainsi : les sauvages parlent également de cette façon; et chez les peuples civilisés il y a des nations tout entières où c'est un usage habituel de ne penser qu'en conversant avec soi-même à la seconde personne. Dans toutes les passions où l'image que nous nous faisons de nous devient plus vive, nous entrons en conversation avec nous-même comme nous ferions avec un ami; et rien n'est plus fréquent au théâtre que de voir les personnages s'adresser la parole par leur nom, et se parler ainsi plus ou moins long-temps : c'est même la forme ordinaire de ce que l'on nomme un monologue.

Il n'y a donc pas à en douter, le *moi* n'a avec lui-même que des communications indirectes. Mais alors, me demandera-t-on, comment nous rapportons-nous à nous-mêmes nos propres actes? comment avons-nous le sentiment de notre identité? comment ces phénomènes de notre vie passée, que vous dites être un *non-moi* et un *passé*, sont-ils, quand nous nous les rappelons, *présents* dans notre esprit, bien que nous les voyions au passé, et sont-ils en nous, bien que nous les voyions pour ainsi dire dans *un autre?*

Voilà surtout ce qui a trompé les psychologues. Ils se sont dit : Nous voyons ces phénomènes en nous, donc c'est nous que nous voyons ; ces phénomènes sont présents, puisque nous les voyons, donc ils sont présents en nous ; donc le *moi* se voit lui-même. Ils n'ont pas saisi le secret de ces choses ; ils n'ont pas compris la raison qui nous fait rattacher à notre existence, laquelle est toujours *présente*, les phénomènes que nous apercevons *passés*.

Je l'ai déjà implicitement indiquée, cette raison, qui, selon moi, résulte toujours de la belle formule de Leibnitz.

N'est-il pas vrai que le *moi*, dans chaque phénomène, a conscience de lui-même, en même temps qu'il voit l'objet ? Répétez donc les phénomènes, qu'ils se multiplient, qu'ils deviennent innombrables ; le *moi* a toujours conscience de lui, de son existence. C'est cette existence absolue, cette *existence-force*, cette force virtuelle qui constitue le *moi*. Chaque phénomène, donc, accroît ou diminue cette force ; mais cette force survit, le sentiment de nous-même en tant que force survit ; et de là d'abord le sentiment de notre identité.

Mais il y a plus ; les modifications imprimées par les phénomènes à cette force, en tant que force, ne peuvent pas lui être imprimées, sans que, lorsque la mémoire vient à reproduire ces phénomènes, la force qui les a produits en même temps qu'elle en a été impressionnée ne les reconnaisse et ne se les rapporte comme siens. C'est cette reconnaissance qui constitue la faculté que nous avons de saisir en nous le passé, de nous unir au passé, bien que le *moi*, qui seul est nous et nous constitue, soit toujours *présent*. Mais comment cette reconnaissance se fait-elle ? comment le *moi* reconnaît-il ses souvenirs pour lui appartenir ? Est-ce qu'il les voit présents, ainsi que l'imaginent les psychologues ? Non, encore une fois ; car s'ils étaient présents, nous n'aurions pas l'idée du temps, l'idée du passé ; ce serait le monde de l'espace qui se répéterait une seconde fois : c'est ce qui arrive en effet pour nous *dans le sommeil*, où nos idées deviennent présentes au point de se confondre avec la réalité ordinaire du monde extérieur, et de nous faire l'effet de cette réalité.

Comment donc, encore une fois, cette étonnante merveille

de la mémoire doit-elle être comprise ? « Quel prodige, disait » S. Augustin, que celui de la mémoire ! Je ne puis trop l'ad- » mirer, et j'en suis presque saisi d'effroi. (*Confess.*, lib. X.) » Sans prétendre expliquer à fond ce qui à fond est inexplicable, ne pouvons-nous du moins nous en faire une idée psychologique exacte ? Je le crois, et il me semble qu'il n'y a pour cela qu'à pousser à bout les conséquences de la même formule que nous avons suivie jusqu'ici.

En effet, n'est-il pas évident qu'au moment où le phénomène de la mémoire a lieu, préexistait une sorte d'harmonie entre la conscience de notre existence absolue qui seule est *nous*, et les phénomènes où le *moi* était déjà intervenu ? Ces phénomènes, fonctions du *moi* et du *non-moi*, avaient passé dans l'oubli de notre être : tout-à-coup il nous est donné de les revoir. Virtuellement ces phénomènes tendraient à se faire présents, à se poser de nouveau, à se réaliser devant nous ; et la preuve, je l'ai déjà dit, c'est ce qui a lieu dans le sommeil. Mais qu'arrive-t-il ? Le *moi*, en vertu de la force qu'il a acquise en les produisant autrefois, les transforme à l'instant même où ils se présentent ; c'est-à-dire qu'il les saisit et s'en empare bien autrement vite qu'il ne s'empare d'une réalité à lui inconnue. C'est que le *moi* se trouve être, en tant que force absolue, à un état correspondant de l'échelle de sa vie manifestée qui se représente en ce moment à lui. Donc le *non-moi*, image de cette vie manifestée, se présentant au *moi*, il se forme immédiatement un rapport, résultat instantané de l'état de conscience absolue du *moi*. C'est donc indirectement la conscience absolue du *moi* qui nous donne la conscience de notre vie manifestée. Donc jamais ces phénomènes que vous dites présents en vous ne sont réellement les phénomènes passés qui se reproduiraient en vous. La mémoire est toujours le résultat de l'état d'existence où vous êtes ; ce que vous voyez présent, c'est le troisième terme du rapport entre le *moi* présent et le *non-moi* antérieurement acquis. Mais ce n'est pas ce *non-moi* antérieurement acquis. Il n'a pu s'offrir au *moi* sans qu'immédiatement, instantanément, le *moi* n'en ait fait autre chose, et c'est cette autre chose que le *moi* voit. Ainsi la conscience absolue de nous-même reste, même dans

la mémoire, indépendante de la conscience que nous avons de notre vie manifestée. Ces deux consciences, dont l'une est la conscience véritable, et dont l'autre est la connaissance, ne peuvent se toucher sans se séparer instantanément. Le sentiment de notre existence absolue s'ajoutant à lui-même, s'accumulant sur lui-même, voilà la vie réelle du *moi*. En dehors de cette conscience véritable est ce qu'on pourrait appeler la matière de la mémoire, c'est-à-dire les manifestations successives de notre vie s'enchaînant les unes aux autres, et formant un milieu où la conscience du *moi* peut apparaître en se combinant avec elles, comme elle apparaît en se combinant avec les êtres de l'espace : seulement la combinaison s'opère différemment, je viens d'indiquer suffisamment pourquoi ; et de là le monde du temps (1).

Les idées, me dira-t-on, ont donc, en dehors de nous, une existence réelle?

Eh ! sans doute. Combien de métaphysiciens en ont été convaincus depuis Platon jusqu'à Cudworth !

Remarquez que je ne dis pas que les idées, comme l'ont soutenu quelques philosophes, ont une existence *corporelle* ou matérielle ; je dis seulement, ce qui est bien différent, qu'elles ont une existence hors de nous, hors du *moi;* en un mot, je dis que le monde du temps, qui s'en compose, est aussi réel que le monde de l'espace. Mais me voici arrivé sur le bord d'un océan où je ne veux pas entrer. Je ne dois pas oublier que si je m'efforce ici de tracer le cadre de la vraie psychologie, c'est uniquement pour défendre cette science contre les imputations qu'on pourrait tirer à son désavantage des absurdités des modernes psychologues. Après tout, la question des idées et de leur réalité extérieure au *moi* dépasse tellement la portée des erreurs de nos psychologues, que M. Cousin a pu enseigner çà et là des bribes dérobées à Platon sur la théorie des idées, sans se douter seulement qu'il fallût s'inquiéter de cette question : Les idées ont-elles une existence en dehors du *moi* qui les conçoit ? Je renvoie donc le lecteur sur ce point à d'autres

(1) Voy. l'article *Mémoire* de l'*Encyclopédie Nouvelle*.

écrits (1). Je me renferme strictement dans le problème de la connaissance du *moi*.

Mais on me demandera relativement à ce problème : La vie normale étant telle que vous la dites, comment est-on arrivé à la connaître? comment la remarque qui a donné lieu à la formule de Leibnitz a-t-elle pu être faite? comment a-t-on pu parvenir à cette découverte, et quelle certitude avons-nous à cet égard? comment pouvons-nous vérifier en nous-mêmes cette formule?

Ceci est une autre question. Je réponds qu'il a fallu beaucoup de temps, dans ces derniers siècles, pour faire cette découverte; que beaucoup de métaphysiciens ont passé auprès sans la faire; que la plupart des hommes sont, même aujourd'hui qu'elle a été faite, dans une sorte d'incapacité naturelle pour la saisir autrement que logiquement, et ne sauraient arriver à en prendre directement conscience par le sentiment intime. Il s'agit ici, en un mot, d'une *crise de création*, pour ainsi dire, analogue au passage de la sensation à la pensée.

L'animal sent, et ne pense pas simultanément qu'il sent; l'homme ordinaire sent, et pense simultanément qu'il sent; l'homme élevé en quelque sorte à une autre nature, par l'illumination de certaines vérités, pense, et pense simultanément qu'il pense.

Locke prétend, et nous sommes de son avis, qu'il est impossible, à quelque être que ce soit, d'apercevoir sans apercevoir qu'il aperçoit. Il est impossible en effet de refuser aux animaux la faculté de perception. Or, s'ils perçoivent des sensations, il y a donc un *moi* qui perçoit, et un *non-moi* qui est perçu : dès lors il y a un troisième terme, il y a un rapport, qui est l'*aperception*, comme chez l'homme. Les animaux ont donc conscience d'eux-mêmes comme nous : mais à quel degré? Je réponds que les animaux *se sentent sentir*, mais ne *pensent* pas qu'ils sentent. Leibnitz, se posant ce problème, semble refuser aux animaux la conscience d'eux-mêmes à quelque degré que ce soit. En cela, Leibnitz me paraît avoir tort. « Outre ce degré infime de perception, dit-il (*Opp.*, t. II,

(1) Voy. l'article *Idéalisme* de l'*Encyclopédie Nouvelle*.

» p. 253), qui subsiste dans le sommeil comme dans la stu-
» peur, et ce degré moyen appelé *sensation*, qui appartient
» aux animaux comme à l'homme, il est un degré supérieur
» que nous distinguons sous le titre exprès de pensée ou d'*a-*
» *perception*. La pensée est *la perception jointe à la raison*
» dont les animaux sont privés. » Or, qu'est-ce que cette *rai-*
son dont parle Leibnitz, et qu'il joint à la perception du *non-*
moi pour en faire la conscience, ou l'aperception, ou la pen-
sée? « C'est, dit-il, la connaissance des vérités nécessaires et
» éternelles, qui nous distingue des simples animaux, et nous
« rend capables de raisonnement et de science en nous élévant
» à la connaissance de Dieu et de nous-même. C'est en effet à
» la connaissance des vérités nécessaires et de leurs abstrac-
» tions que nous devons d'être élevés à ces actes réflexifs en
» vertu desquels nous pensons l'être qui s'appelle *moi*, et sa-
» vons que telle ou telle chose est en nous. C'est ainsi égale-
» ment qu'en nous pensant nous-même, nous pensons en même
» temps l'*être*, la substance simple ou composée, l'immatériel,
» et Dieu lui-même, en concevant comme illimité ou infini en
» lui ce qui est limité en nous. (*Ibid.*, p. 24.) » Leibnitz ici
ne préjuge-t-il pas trop avantageusement de la nature humaine
en général? ne fait-il pas l'homme trop raisonnable, en tant
qu'homme et dès le début? ne prend-il pas, en un mot, le
mode de connaissance de Leibnitz, la conscience de Leibnitz,
pour celle de tout homme quel qu'il soit? Je le crois. Sans
doute ce qui est développé dans Leibnitz se trouve en germe
dans un sauvage de la Nouvelle-Hollande : mais s'ensuit-il
que le sauvage de la Nouvelle-Hollande ait conscience de lui-
même comme Leibnitz en a conscience? Je ne crois pas que ce
sauvage, non plus que l'enfant, ait connaissance de beaucoup
de vérités nécessaires et éternelles : il en est capable, voilà
tout; mais il ne les possède pas. Donc ce n'est pas à cause de
cela qu'il a conscience de lui-même. Il a conscience de lui-
même parce qu'*il est*, parce qu'il est une force qui aspire, voilà
tout. Qu'il ait encore peu conscience de lui-même, c'est-à-dire
qu'il s'abstraie peu du monde extérieur et de ses sensations;
j'en conviens. Mais il n'en est pas moins vrai que dans tout
phénomène il est et se sent être. Leibnitz a donc pris, ce me

semble, pour la cause de la conscience dans le phénomène, ce qui sera le fruit du passage successif du *moi* à travers les phénomènes. La vraie cause de la conscience du *moi*, c'est la nature du *moi*, nature parfaitement différente d'homme à homme, de l'homme aux animaux, et d'animal à animal, mais en même temps parfaitement inconnue et tout-à-fait mystérieuse. Leibnitz voit que l'homme arrive *à se penser lui-même* et *à penser Dieu*, et il dit : Voilà pourquoi l'homme pense. Il serait plus exact de dire : L'homme pense, et voilà pourquoi un jour *il se pense lui-même* et *pense Dieu.* Virtuellement, sans doute, cette faculté de se penser et de penser Dieu est dans l'homme qui vient de naître et dans le sauvage le plus stupide. Mais elle commence par agir sans se manifester; l'homme pense d'abord pour ainsi dire des sensations, puis il se pense lui-même et pense Dieu.

Penser est autre chose que sentir. Penser est primordialement un acte ou opération intérieure par lequel le *moi*, en tant que force, transforme le *non-moi* de la sensation, et produit ces phénomènes de la vie manifestée dont nous parlions tout-à-l'heure, et qui accompagnent ensuite le *moi* comme un milieu dans lequel il vit et prend racine, de la même façon qu'il vit dans le monde de l'espace. Voilà la pensée à son début.

Que tel soit le degré où sont bornés la plupart des hommes, il n'y a pas lieu d'en douter. Que l'homme, dans les premiers linéaments de son existence, ne diffère d'abord de l'animal que par la richesse de ce que j'ai appelé la matière de la mémoire ou de l'imagination, c'est-à-dire par la création de ce monde des idées, toujours distinct du *moi*, et toujours en harmonie préétablie avec lui, c'est ce qui me paraît tout-à-fait supposable.

Le *moi* des animaux reste presque uniquement sensible, c'est-à-dire borné au monde de l'espace. Le *moi* de l'homme a deux mondes, l'espace et le temps.

Ce qui n'empêche pas que l'animal, comme l'homme, n'ait conscience de lui-même dans la sensation. Autrement il faudrait dire, avec Descartes, que les animaux ne sont que des machines et ne sentent même pas, ce qui nous paraît

absurde. Il faudrait en arriver là, dis-je : car c'est jouer sur les mots que de dire comme Leibnitz : Ils sentent et n'ont *nulle* conscience d'eux-mêmes. S'ils sentent, ils se sentent dans la sensation.

Leibnitz était trop, à ce qu'il me semble, sous l'influence de Descartes, quand il expliquait ainsi la conscience que nous avons de nous-même par la raison, et lorsqu'il en concluait que, l'homme étant seul doué de raison, l'animal n'avait aucune conscience de lui-même. C'est fragmenter l'œuvre divine que de séparer à ce point l'homme du reste de la création, de donner tout à l'homme, de refuser tout aux œuvres antérieures de Dieu.

Sans doute la conscience que nous avons de nous-même présuppose la faculté de raisonner, en ce sens qu'elle se trouve, quand elle est développée, identique avec cette faculté même. Sans doute, en d'autres termes, nous n'avons conscience de nous-même que parce que nous sommes doués de la faculté d'abstraire, et par conséquent de nous abstraire nous-même. Mais si vous reconnaissez le germe de cette faculté d'abstraire et de raisonner même chez le sauvage le plus stupide et chez l'idiot, quoique vous soyez forcé d'admettre que cette faculté reste chez eux sans développement, pourquoi n'en verriez-vous pas aussi le germe à un degré différent chez l'animal ?

Je ne nie pas que si l'homme arrive à se penser, à penser l'être en soi, à penser l'être infini ou Dieu, c'est qu'il y avait primordialement en lui un germe qui le conduit là, c'est-à-dire la faculté d'abstraire, source de nos raisonnements ; mais je dis que cette faculté se trouve en germe même beaucoup plus loin que l'enfant, ou le sauvage, ou l'idiot, c'est-à-dire chez l'animal même.

Et en effet, quel est le point de départ de cette faculté d'abstraire, comment débute-t-elle? Par la conscience de nous-même. En sorte que, loin d'expliquer, comme Leibnitz, la conscience de nous-même par la raison, il serait plus vrai d'expliquer la raison par la conscience de nous-même, qui nous permet de nous abstraire des phénomènes, et devient ainsi la source de ce que l'on nomme la raison.

Je sais bien qu'il y a là un mystère. Prenez la conscience de nous-même, examinez-la; vous vous trouvez avoir la raison. De là le raisonnement de Leibnitz. Mais on peut le rétorquer, ce raisonnement, en disant : Prenez la raison, analysez-la; vous la trouverez fondée uniquement sur notre puissance d'abstraire : or quelle est la pierre angulaire de cette puissance d'abstraction qui est en nous? La conscience de nous-même.

Laissons donc la cause impénétrable de ces choses, et voyons la suite des effets. En ce sens, il est évidemment vrai de dire, à l'opposé de Leibnitz, que l'animal ne sentirait pas s'il ne se sentait pas dans la sensation. Ce qui lui manque pour aller plus loin et pour prendre conscience de lui-même comme le fait l'homme, c'est d'abord que la sensation ne produit chez lui que peu d'effet, en ce sens que le *moi* qui l'anime ne parvient pas à extraire, du *non-moi* de la nature extérieure, ce monde intermédiaire, composé de *moi* et de *non-moi*, que l'on appelle mémoire, imagination.

Ce monde n'existant pas, ou plutôt étant peu riche et peu considérable chez l'animal, comment voulez-vous que le *moi* de l'animal parvienne à s'abstraire? Nous ne nous abstrayons du monde de l'espace qu'en prenant un point d'appui dans le monde du temps (1).

Mais il y a des degrés dans la chaîne animale; et quand on arrive à l'homme, la transformation du *non-moi* dans le phénomène prend de plus en plus, à mesure qu'on s'élève, le caractère de mémoire et d'imagination.

Cette phase est bientôt suivie chez la plupart des hommes de l'*abstraction* d'eux-mêmes ou du *moi*. Ils parviennent à abstraire une certaine notion d'eux-mêmes, soit des phénomènes du monde de l'espace, soit des phénomènes du monde du temps, en opposant les uns aux autres. Ils disent donc Je ou Moi; ils se reconnaissent exister; *ils se pensent*, comme dit Leibnitz; de sorte que lors même qu'ils éprouvent des sensations, soit externes, soit internes, ils produisent une opération différente de la sensation, et qui consiste à s'apercevoir qu'ils sentent parce qu'ils existent, c'est-à-dire

(1) Voy. l'article *Abstraction* de l'*Encyclopédie Nouvelle*.

parce qu'en dehors de la sensation même ils sont *virtuellement :* c'est là penser qu'ils sentent; et voilà pourquoi il faut reconnaître que la plupart des hommes sont capables, comme je l'ai dit plus haut, de penser *simultanément* avec la sensation. Mais là s'arrête la puissance de l'immense majorité des hommes; ils ne s'élèvent pas plus loin. Pour s'élever plus haut, il faut que le secours de la religion leur soit prêté. Encore est-il vrai de dire que ce supplément de la pensée, qui leur permet de penser Dieu et de se penser eux-mêmes d'une façon plus ample qu'ils n'étaient capables de le faire directement, leur est réellement si peu naturel pour ainsi dire, quoique le besoin leur en soit naturel et indispensable, qu'ils altèrent cette manne céleste en la recevant, et la changent rapidement en idolâtrie.

Mais supposez un homme comme Leibnitz, qui, sous l'influence de certains sentiments toujours religieux, il faut bien le reconnaître, et cherchant le but de la vie, le sens de la vie, la *causalité* de la vie, s'occupe sans cesse de réfléchir sur lui-même, sur ses actes antérieurs : cet homme arrivera non seulement à se penser, mais à penser l'être, comme dit Leibnitz; et il en conclura qu'*il est* dans tout phénomène, indépendamment du phénomène.

Une telle vérification peut-elle se faire simultanément avec le phénomène, ou bien y a-t-il intervalle entre elle et le phénomène?

Faut-il modifier en ce sens la proposition de Bacon, de Locke, de Wolf, que l'âme ne peut s'observer directement elle-même, et dire qu'elle peut arriver à ce point de se sentir dans le phénomène et simultanément avec le phénomène, mais indépendante du phénomène, à prendre ainsi possession d'elle-même, en tant que force, au sein même des phénomènes?

Je le crois, j'en suis sûr; mais c'est là le dernier degré auquel, dans notre condition actuelle, nous puissions nous élever.

Et à l'instant même où nous nous isolons ainsi des phénomènes, les phénomènes cessent de nous appartenir, de dépendre de nous; nous sommes leurs esclaves, pour avoir voulu

être trop indépendants, trop libres. Tout ce que nous pouvons faire, c'est de constater et de constater mille fois notre existence absolue au sein des phénomènes.

Franchissons un pas de plus. Qu'un grand débat, comme celui qui s'engagea au dix-septième siècle entre Gassendi, d'un côté, et Descartes, de l'autre, s'élève; que ce combat soit continué après la mort des deux athlètes; que Gassendi revive en Locke; que Descartes devienne Leibnitz; que deux camps se forment au sein des nations, l'un ayant pour bannière le mot de corps ou de sensation, et l'autre le mot d'esprit ou d'âme; que le monde enfin se partage long-temps entre spiritualistes et matérialistes : ne concevez-vous pas que dans cette grande discussion l'humanité prend des forces, et qu'occupée si profondément de savoir ce que c'est que l'être qui vit en nous, elle pourra bien finir par avoir quelque notion de cet être?

Avoir spontanément conscience de son existence, savoir qu'on existe en dehors des phénomènes, se distinguer du monde de l'espace et du temps, c'était déjà beaucoup; et l'homme seul de tous les animaux, et parmi les hommes un petit nombre d'hommes, avaient pu arriver jusque là : encore est-il vrai de dire, comme je l'ai déjà dit, que, dans les temps modernes, les hommes ne se pensaient ainsi eux-mêmes, comme dit Leibnitz, que parce qu'ils vivaient sous l'inspiration de la tradition religieuse du genre humain. Mais la philosophie ayant pris, au dix-septième siècle, une autre route, ayant délaissé les antiques croyances, et s'étant résolue à chercher tout par elle-même, comme un enfant qui n'a pas de parents sur la terre, il fallait ou qu'elle aboutît au néant, ou qu'elle parvînt à prendre conscience d'une façon inébranlable de la réalité de notre être et de son intervention dans les phénomènes : la croyance spontanée ne lui suffisait pas. Il fallait donc avoir une formule objective de cette existence absolue de notre être au sein des phénomènes; et cette formule, il fallait encore qu'elle fût en même temps subjective : car autrement comment y croire? Donc, ou bien cette formule serait atteinte subjectivement en nous par un effort comparable à ce que les mystiques appellent révélation, ou bien,

acquise par voie indirecte, par voie de considération objective, elle passerait ensuite dans notre subjectivité.

Quelle œuvre ! était-il croyable qu'on pût réussir dans une telle entreprise ? Certes si, au temps de Descartes et de Locke, les penseurs avaient vu toute la profondeur de la question qu'ils allaient aborder, ils n'auraient pas osé le faire; ils seraient restés sous l'aile des révélations antiques; ils n'auraient pas essayé de sonder avec les forces naturelles de leur esprit un si redoutable problème. Mais, protégés pour ainsi dire par nos ténèbres, nous marchons toujours : *Audax Iapeti genus !* Les philosophes ont tenté pour ainsi dire l'impossible, et ils ont réussi.

Cette formule objective de l'état de notre être a été obtenue. L'a-t-elle été par la voie que j'appelais tout-à-l'heure révélation, c'est-à-dire par une intuition supérieure, divinement accordée à un homme à un certain moment de la durée ? ou l'a-t-elle été par voie de logique, et ne la connaissons-nous encore que comme une probabilité pareille à ces lois du monde physique que nous acceptons sans en avoir conscience subjectivement ? Je réponds que les deux voies qui pouvaient mener à une telle découverte y ont en effet mené toutes deux; que certainement une intuition particulière, en ce sens qu'elle était nouvelle dans l'humanité, a bien pu être le partage et le privilége d'un aussi grand homme que Leibnitz, mais que certainement aussi cette formule a été conclue pour ainsi dire logiquement des systèmes contraires qui se partageaient la métaphysique, et que, l'ayant ainsi acquise et la possédant objectivement, nous avons pu ensuite en prendre subjectivement conscience.

Quoi qu'il en soit, nous l'avons, cette formule; elle résulte de tout le progrès philosophique depuis trois siècles.

Aujourd'hui donc, nous ne sommes pas sûrs seulement de notre existence absolue au sein des phénomènes, mais nous avons une notion de la nature de cette existence.

Cette notion nous est donnée par la formule du *moi*, du *non-moi*, et de leur *rapport*, coexistant simultanément dans tout phénomène de l'être.

Et, ayant cette notion, nous pouvons nous élever, dans

certains moments, à avoir conscience en nous de cette notion, c'est-à-dire à la vérifier en nous-mêmes.

En sorte que, dans chaque phénomène, non seulement nous avons conscience, mais nous pouvons nous élever jusqu'à avoir conscience que nous avons conscience.

Si l'on me demande comment aujourd'hui nous avons subjectivement conscience *que nous avons conscience* dans chaque phénomène, je répondrai que c'est là une sorte d'*intuition* dont nous ne pouvons pas nous rendre compte; car elle tient au fond même de la vie, mais de la vie développée en nous par les travaux successifs de l'humanité.

Mais si l'on me demande comment la science humaine est arrivée là, comment les métaphysiciens de notre temps sont aujourd'hui capables de cet effort, je répondrai ce que je viens de dire, que c'est par le travail collectif entrepris depuis Descartes que cette force a été créée et qu'elle est acquise aujourd'hui à l'esprit humain.

Il y a là certainement, je le répète, un de ces faits que les mystiques appellent *révélations*. Mais cette révélation n'est pas le fait d'un homme seul, elle est le fait de l'humanité collective.

Est-ce un homme, en effet, est-ce Leibnitz tout seul qui a découvert cette vérité? Non, car il a fallu trois générations pour la produire et la confirmer. Un homme n'aurait pu à lui seul entreprendre la vérification de l'existence du *non-moi* dans tous les phénomènes, ce qui n'était encore qu'une partie de la besogne; il a fallu pour cela l'école si nombreuse de Locke. Un homme, réciproquement, n'aurait pu critiquer la connaissance objective que nous avons de chaque chose, dans le but de montrer que cette connaissance n'était ni immédiate ni certaine, en ce sens qu'elle renfermait toujours le sujet ou le *moi:* il a fallu Descartes, Leibnitz, Volf, et finalement Kant et l'école de Kant, pour cela.

Et pour que la démonstration fût encore plus certaine et vraiment complète, il fallait même prendre tout le cadre d'idées que Descartes avait voulu remplir avec la seule force du *moi*, c'est-à-dire la sphère de la raison pure à la façon des

géomètres, et en faire également la critique, c'est-à-dire montrer les bornes et pour ainsi dire le néant de cette prétendue connaissance, prouver qu'elle se réduisait à une virtualité plutôt qu'elle n'était effective de quoi que ce soit au monde, que c'était une puissance d'être et pas autre chose, et qu'ainsi le *non-moi* était indispensable au *moi*, en tout et toujours. C'est encore là l'œuvre de vérification *à posteriori* de Kant et du Kantisme, qui, de cette façon, correspond à la fois, comme critique et comme limitation définitive, à Descartes par un côté, par la limitation de la connaissance subjective, et à Locke par un autre, par la limitation de la connaissance objective.

Seulement, entre Locke et Kant, entre Descartes et Kant, un homme a pu, profitant de tout ce grand débat déjà assez avancé de son temps, s'élever avec impartialité au-dessus des deux partis, et arriver à une formule de psychologie qui concilie leurs prétentions diverses. Cet homme, je l'ai déjà dit, c'est Leibnitz. Mais, après Leibnitz même et après Wolf son disciple, la formule était encore incomprise et indémontrée. Il a fallu, je le répète, Kant et le Kantisme pour la démontrer *à posteriori*.

Maîtres donc aujourd'hui de toute cette science, élevés et accrus pour ainsi dire par elle, nous pouvons penser et en même temps penser que nous pensons.

Instruits du résultat de tant de recherches, nous vérifions ce résultat en nous-mêmes, et ainsi nous prenons conscience absolue de nous-mêmes.

Ce n'est plus seulement la conscience spontanée de notre existence que nous avons, c'est la conscience *sue* de cette existence.

Alors, je le répète, nous sommes élevés à cette psychologie supérieure dont j'ai parlé, et qui est à l'autre psychologie ce que la physiologie est à l'anatomie.

Mais le métaphysicien qui prend ainsi conscience absolue de son être au sein des phénomènes ressemble-t-il en quelque chose au psychologue observateur de MM. Cousin et Jouffroy? Non, en aucune façon.

Est-il libre, est-il volontaire comme les psychologues l'en-

tendent ? Ces phénomènes qui lui apparaissent lui apparaissent-ils parce qu'il le veut ? Est-il libre de les faire cesser, de les renvoyer dans l'oubli de son âme, d'en effacer les couleurs ? Non : l'homme élevé à cette sorte de contemplation n'est pas libre.

Et la preuve, c'est que cette contemplation participe beaucoup de la nature de l'extase, laquelle participe du sommeil.

Ce que l'on peut dire, c'est que l'âme alors ne s'attache pas aux phénomènes, en ce sens qu'elle ne s'y attache qu'en tant qu'elle en tire immédiatement le principe préconçu en elle du *moi*, du *non-moi*, et de leur *rapport*. L'âme est virtuellement attentive à ce principe, et tout phénomène ne l'intéresse qu'en ce sens qu'il répand sur l'idée fixe qui occupe l'âme une lumière indirecte.

De sorte que tout phénomène provoque la conscience absolue de l'âme, qui finit par s'établir au milieu d'accidents qui passent et disparaissent du miroir de l'âme sans l'occuper autrement que comme une sorte de spectacle physique.

De là une espèce de décomposition de notre être en deux : l'âme, qui n'a plus que le sentiment absolu d'elle-même ; et le corps, qui, pour ainsi dire, raisonne de lui-même ou délire, comme dans l'ivresse, dans le sommeil, et dans l'extase.

Cette seconde crise de création de la nature humaine, comme je l'ai appelée plus haut, est donc analogue à la première. Nous restons toujours ce que nous sommes nécessairement sous peine de ne pas être, c'est-à-dire un *moi* qui considère un *non-moi*.

La faculté de raisonner s'était constituée au milieu de ce monde du temps formé en nous par la mémoire et l'imagination. La conscience absolue de nous-même se constitue au milieu de ce même monde augmenté pour ainsi dire et enrichi de la faculté raisonnante elle-même. Le corps, cette représentation du *non-moi* interne, si je puis m'exprimer ainsi, c'est-à-dire ce réservoir des composés antérieurs de *moi* et de *non-moi* qui forment notre mémoire et notre imagination, avait bien déjà, par lui-même, et indépendamment du *moi*,

la propriété de reproduire ce que nous appelons des images de toutes sortes, c'est-à-dire les divers *produits* de notre vie antérieure ; il avait même la propriété de les transformer ; car il nous donnait non seulement la mémoire, mais l'imagination. Maintenant il fait plus ; c'est lui pour ainsi dire qui raisonne. Car nous nous voyons raisonner, et nous sentons deux êtres en nous.

Cette propriété de raisonner que j'attribue en ce cas à ce merveilleux composé des *non-moi* déjà sentis ou acquis par le *moi* que l'on appelle le corps, n'a rien qui puisse nous étonner. Il n'est pas un métaphysicien qui ne sache que le raisonnement n'appartient en aucune façon directement au *moi*, que les prémisses d'un raisonnement sont infailliblement et nécessairement suivies ou plutôt accompagnées de la *conclusion* ou du rapport de ces prémisses, laquelle conclusion tombe, comme on dit, dans notre esprit, sans être en aucune façon *causée* par nous, sinon en ce sens que notre attention a été employée à chercher les prémisses qui ont amené cette conclusion. Or, cela étant, si les prémisses nous sont données sans que notre attention ait été employée à les attendre, à les chercher, le raisonnement qui s'ensuit se trouve nous être donné, comme les prémisses, sans aucune participation du *moi*.

Les raisonnements nous étant ainsi donnés au même titre que les souvenirs qui constituent la mémoire, et les idées ou images qui forment l'imagination, c'est-à-dire sans attention de notre part, notre attention peut se porter sur un autre point. Dans l'état normal, la force qui nous constitue assistait aux phénomènes qu'on appelle mémoire, imagination, et, dirigeant sur ces phénomènes son attention, elle voyait succéder des conclusions ; en sorte que, tout raisonnement étant alors accompagné d'attention, elle se rapportait à elle-même les raisonnements qui se faisaient en elle. Maintenant son attention est tournée plus haut ; elle n'est attentive qu'à l'idée de son existence au milieu des phénomènes : qu'arrive-t-il donc ? Son attention étant là, et uniquement là, les raisonnements qui se font en elle lui paraissent aussi étrangers à elle, à son activité, à son essence,

que les phénomènes proprement dits de la mémoire et de l'imagination.

Une sorte d'état d'inspiration propre au métaphysicien par l'objet qui le cause, mais du reste tout-à-fait semblable à l'état général d'inspiration des poëtes et de tout homme fortement exalté par une passion ou par une aspiration ardente vers un but quelconque, s'empare donc de lui : mais combien cet état est différent de l'observation directe et volontaire des phénomènes de notre âme, telle que l'ont rêvée les psychologues !

Dans cet état, *nous n'observons réellement pas : nous suivons une vérité déjà découverte dans les phénomènes qui se présentent à nous; nous vérifions une vérité d'ontologie.*

Arrêtons-nous. Je borne ici ce que je me proposais de dire sur le véritable mode de la connaissance de nous-même. Je ne dois pas oublier que je n'écris pas un traité de psychologie. J'en ai assez dit, je crois, pour montrer l'illusion de la prétendue méthode psychologique, et pour montrer en même temps d'où cette illusion est venue.

§ XI.

Suite.

Cependant je ne puis m'empêcher de constater que tous les travaux philosophiques de l'Allemagne dans ces derniers temps aboutissent aux conclusions auxquelles je suis arrivé, et que si M. Cousin avait compris le sens de Kant, de Schelling, de Hegel, il n'aurait pas introduit en France la fausse psychologie qui y règne aujourd'hui.

Comment ! peut-on dire à M. Cousin, votre maître Kant prétend que « nous ne sommes pas capables d'avoir une *con-* » *naissance immédiate* de quoi que ce soit au monde, que » nous ne pouvons rien savoir de l'essence des choses, que

» nous ne contemplons rien purement *objectivement.* » Et vous allez excepter le *moi* de cette impuissance où nous sommes de connaître les choses directement et par elles-mêmes! Et pourquoi Kant soutient-il que nous ne connaissons rien directement, immédiatement, d'une connaissance objective pure? « Parce que, dit-il, toute connaissance humaine est » renfermée dans les bornes subjectives des phénomènes (1); » c'est-à-dire que, toute connaissance renfermant le *moi* et le *non-moi*, ce que nous connaissons réellement c'est le composé du *moi* et du *non-moi* qui résulte de cette union, mais jamais ni le *moi* ni le *non-moi*. Comment, encore une fois, tout le Kantisme étant fondé sur ce principe, M. Cousin, qui professe un saint respect pour le Kantisme, a-t-il inauguré en France une psychologie dont le premier principe et la méthode sont la négation la plus formelle de cet axiome?

Et que dit Schelling, cet autre maître de M. Cousin? Il développe Kant à cet égard; il enseigne que la connaissance immédiate des choses est une chimère; que la raison pure est une stérile forme de notre esprit, une vaine et impuissante catégorie; et pourquoi? parce que, toute notre science consistant dans le rapport de l'objet avec le sujet, il n'y a aucune connaissance qui soit immédiatement vraie : « Car, dit Schel- » ling, de la seule union du sujet avec le sujet aucune con- » naissance objective ne peut sortir, et réciproquement rien » ne peut sortir non plus de la rencontre et de l'assemblage » d'objets ajoutés à d'autres objets, si le sujet connaissant est » éliminé du phénomène. Afin donc que quelque chose soit » connue, il est nécessaire que l'objet s'unisse avec le sujet, » et cette union ne peut engendrer que ce genre particulier » de connaissance que l'on nomme connaissance médiate ou

(1) « Sunt etiam, et hi quidem plerique *Kantiani*, qui omnem » rejiciant cognitionem immediatam, quia ex illorum sententia nihil » quidquam sciri potest de rebus ipsis sive objective, sed subjectivis » phænomenorum angustiis omnis inclusa est cognitio humana. (Jac. » Nieuwenhuis, professeur de philosophie à Leyde, *Elementa me-* » *taphysices*. Leyde, 1833, pag. 85.) »

» composée résultat de la double intervention du sujet et de » l'objet. »

Et enfin que dit Hegel, cet autre maître reconnu de M. Cousin ? Il dit, sur ce point capital, la même chose que Kant et Schelling (1). En vérité, M. Cousin, au lieu de se contenter de jeter de temps en temps au public français les noms de Kant, de Schelling, de Hegel, aurait dû commencer par les réfuter, puisqu'il voulait enseigner une psychologie si directement contraire à la leur.

§ XII.

Suite.

J'attache du prix à cette confirmation *par l'Allemagne* de la vérité psychologique que j'ai énoncée. En effet, si toutes les découvertes véritables qui ont pu être faites, soit en France, soit en Angleterre, soit en Allemagne, dans les deux derniers siècles et dans le nôtre, ne convergeaient pas et ne s'accordaient pas ; s'il n'était pas possible, en définitive, de saisir un fil conducteur dans l'atelier métaphysique, il fau-

(1) « Alios esse video, qui, *Hegelio* duce, rationem cognoscendi » immediatam sterilem esse categoriam, in conscientia nostri modo » distinctam a cognitione mediata dicant, sed utriusque rationis » discrimen absolute negent; aut argumentatione se duci patiantur » *Schellingii*, ita docentis : Omnis scientia nostra quodsi posita sit in » convenientia rei objectæ cum subjecto cognoscenti, nulla quæquam » esse potest cognitio, quæ sit immediate vera. Nam ex sola conjunc- » tione subjectivi cum subjecto nulla oriri potest cognitio objectiva, » neque id effici potest conjungendis objectis cum objectis, remoto » prorsus subjecto cognoscente. Ut igitur quidquam sciatur, id quod » dicitur objectivum coalescat necesse est cum subjectivo; atque adeo » utriusque reconciliatione id genus efficitur cognitionis, quod dicitur » mediatum sive compositum, intercessione acquisitum. (*Ibid.*) »

drait désespérer de la science et la laisser là. Mais heureusement il n'en est pas ainsi; et j'espère bien pouvoir un jour, mieux que je n'ai pu le faire ici, montrer le lien secret qui unit tous les efforts individuels des penseurs depuis Descartes, et comment ils ont été poussés providentiellement vers un but commun, la découverte de la vraie notion de notre nature et par conséquent du véritable mode de notre connaissance.

En attendant, veut-on une autre preuve de la tendance des travaux germaniques? Voici comment un écrivain qui certes connaît bien en détail toutes les écoles allemandes, M. Ahrens, docteur en philosophie de Gœttingue, et professeur à l'Université de Bruxelles, résume ce que les Allemands ont découvert relativement à la conscience :

« La *conscience*, dit M. Ahrens, n'est ni une faculté ni un » acte particulier de l'esprit. Elle est un état permanent, ex- » primant un rapport intime dans lequel l'esprit se trouve avec » lui-même. Mais la conscience n'est pas le seul état dans le- » quel nous nous rapportons intimement à nous-mêmes. Le » *sentiment de soi* est un état semblable de l'esprit, sans por- » ter le même caractère. Ordinairement on confond la con- » science et le sentiment de soi-même; mais ce sont deux » états distincts, dans lesquels le *moi* se saisit et se rapporte » à soi d'une manière particulière. La *volonté*, quand on la » considère, non comme une faculté, mais comme un état per- » manent de causalité intérieure, exprime également un mode » particulier d'intimité de l'esprit. *Ces trois états existent* » *toujours ensemble:* aucun ne peut remplacer l'autre, et ils » sont également importants dans notre vie spirituelle. Mais » si l'esprit est un, s'il est en unité d'être ou d'essence, cette » unité doit aussi se manifester dans son intimité par un état » unique, dans lequel l'esprit existe pour soi dans une intimité » une et indivisible, qui embrasse tout, conscience, sentiment » de soi-même, et volonté, sans être l'un ou l'autre de ces » états en particulier; une intimité enfin dans laquelle l'es- » prit est dans une possession entière de son être. Cette in- » timité première, unique, et vraiment générale, existe » pour l'esprit; mais elle est difficile à saisir. La philosophie

» ne s'est élevée que dans ces derniers temps à reconnaître
» cette intimité fondamentale de notre *moi*. Le système de
» KANT commença par établir la *conscience* comme l'unité
» primitive et synthétique de la perception du *moi*. La doc-
» trine de JACOBI se fonda sur le *sentiment* comme première
» révélation intime de l'esprit. Le système de FICHTE érigea
» la *volonté* en fait primitif du *moi*. L'on a combattu long-
» temps avec acharnement sur la préférence de l'un ou de
» l'autre de ces modes de notre intimité. C'est surtout par
» rapport à leur application aux idées religieuses, à l'idée de
» Dieu, que la discussion devint plus ardente et aussi plus im-
» portante. La présence de Dieu dans la conscience de l'esprit
» est-elle toute l'intimité par laquelle l'esprit peut s'unir avec
» Dieu? La conscience claire mais froide peut-elle remplacer
» l'ardeur profonde du sentiment? Et, d'un autre côté, la
» chaleur du sentiment ne reste-t-elle pas confuse et ne se
» dévore-t-elle pas elle-même, privée de la lumière de la con-
» science? Enfin la volonté ne reste-t-elle pas dans l'impuis-
» sance d'agir, si elle n'est pas dirigée par la conscience et fé-
» condée par le sentiment? Guidé par ces considérations, on
» arriva peu à peu à la conviction qu'il fallait chercher dans
» l'esprit un mode d'intimité plus général qui pût n'exclure
» ni la conscience, ni le sentiment, ni la volonté, mais qui les
» renfermât dans une unité immédiate. D'abord on croyait
» reconnaître cet état plus intime et plus général du *moi*
» dans ce qu'on appellait *Gemüth*, mot qui n'a pas d'équi-
» valent dans la langue française, mais qui exprime une
» unité primitive du sentiment et de la conscience, bien que
» ce soit une unité dans laquelle le sentiment est considéré
» comme prédominant. C'était aussi le sens qu'y attachaient
» ceux qui s'en servirent les premiers, comme Schleiermacher
» et Bouterwek, qui amendaient ainsi la doctrine de Jacobi.
» C'était au moins un pas fait pour reconnaître une unité de
» l'esprit dans son intimité. Mais une observation plus appro-
» fondie de l'esprit parvint à reconnaître une intimité dans
» laquelle aucun élément n'est prédominant, dans laquelle tout
» est en équilibre, la conscience, le sentiment, la volonté. C'est
» l'intimité dans laquelle l'esprit se rapporte entièrement à

» soi, et dans laquelle il peut se rapporter à tous les êtres, à » toutes les choses, à Dieu comme à tout être fini ; c'est une » intimité dans laquelle l'esprit se résume entièrement pour » soi, dans laquelle il se sait, se sent, et se veut, dans la » plénitude de son être. Cet état existe pour l'esprit ; et, quoi- » qu'il reste pour la plupart du temps inaperçu, il apparaît » pourtant dans ces moments heureux où l'esprit se possède » dans toute son intimité et jouit de la plénitude de cette pos- » session. Cette intimité une et entière de l'esprit a été recon- » nue par le système de KRAUSE, qui appela cet état général » du mot de *Selbstinnesein*, mot qui exprime parfaitement » l'intimité de soi-même dans laquelle l'esprit se possède dans » sa totalité. Peu de temps après, un psychologue distingué, » Suabedissen, adoptait l'idée avec le nom, et la développait » particulièrement dans son Traité sur la notion de la psycho- » logie, en en déduisant en même temps quelques résultats im- » portants. Et il est évident que la reconnaissance d'un sembla- » ble état général, qui établit une source commune pour tous » les états particuliers, donne une nouvelle base à la science de » l'esprit, et conduit à de nouvelles vues morales sur l'activité » de l'homme. Car une doctrine qui reconnaît une source » commune pour tous les modes de notre intimité doit insister » sur la nécessité de l'aperception et du développement de » cet état général, qui établit l'unité et l'harmonie dans nos » facultés et notre activité. (*Cours de psychologie*, tome II, » Bruxelles, 1838.) »

Voilà donc où aboutit en ce moment toute la psychologie allemande! Après un long et rude combat entre l'école de Kant, celle de Jacobi, et celle de Fichte, on arrive en Allemagne à reconnaître que les principes de ces trois écoles, c'est-à-dire les trois définitions différentes de l'être ou du *moi*, au nom desquelles ces trois écoles ont parlé, ne sont que les rayons détachés d'un rayon unique, d'un rayon triple dans son unité. Ce résultat historique des travaux de l'Allemagne m'intéresse, je l'avoue, au plus haut degré, et me remplit l'âme de certitude et de contentement; car moi-même je suis arrivé spontanément, il y a déjà plusieurs années, et sans rien connaître de la philosophie allemande, à un résultat

parfaitement identique. (Voy. la *Revue Encyclopédique* de 1831 à 1835.)

Suivant donc l'école de Krause, qui achève en cela ce qu'avaient commencé Schleiermacher et Bouterwek, il se trouve que Kant, Jacobi, Fichte, l'un en définissant le *moi* une *connaissance*, un être qui connaît, une substance pensante à la manière dont la considérait Descartes; le second, en le définissant un *sentiment*, ou plutôt un être qui sent, une substance sensible et passionnée; le troisième, en l'appelant une *volonté*, c'est-à-dire une force qui se détermine elle-même, se sont également trompés. Le *moi* est tout cela, mais il est tout cela à la fois. Il existe une *intimité* fondamentale (un *mode d'être en soi*, du mot allemand *Innesein*) qui se divise, sans se perdre, en trois états particuliers, dont l'un est la conscience proprement dite, c'est-à-dire la connaissance, le second le sentiment de soi, le troisième la volonté considérée comme état permanent de détermination de soi-même. « La conscience, dit plus loin M. Ahrens, ne peut pas être » considérée comme le sentiment plus développé; car une » fois que ce développement aurait été atteint, le sentiment » devrait disparaître en se fondant dans la conscience : cepen- » dant le sentiment existe toujours avec la conscience, et il » doit être regardé comme appartenant au *moi* aussi bien que » la conscience. »

Mais comment les derniers psychologues allemands sont-ils arrivés à connaître cette intimité fondamentale? Evidemment ils ne l'ont connu, cet état *virtuel* du *moi*, cette essence de notre être, qu'en remontant par induction de son mode de manifestation à sa nature essentielle. C'est donc encore la formule du *moi*, du *non-moi*, et de leur *rapport*, qui se cache sous cette conscience *triple et une* dont ils nous parlent. Ils ont bien pu, ayant conçu la chose objectivement et l'ayant conclue logiquement des phénomènes, en prendre ensuite conscience subjectivement, comme je l'ai déjà expliqué plus haut; mais soyons sûrs, quelque langage qu'ils emploient aujourd'hui pour nous parler de cette découverte, qu'ils ne l'ont pas faite uniquement par une intuition directe. Il faut donc, je le répète, qu'il y ait un passage de la formule

qui exprime le mode de manifestation du *moi*, à cette formule nouvelle qui a la prétention de poser l'état essentiel du *moi*.

C'est en effet ce que j'ai moi-même trouvé et démontré ailleurs. Qu'on me permette de répéter ici ce que je disais à ce sujet dans l'article *Conscience* de l'*Encyclopédie Nouvelle :* je cherchais à passer de la formule de manifestation de l'être à la formule de son *état en soi*, à la notion de sa nature essentielle, et j'y arrivais ainsi :

« Les métaphysiciens allemands, disais-je, ont bien compris que le moi et le non-moi ne pouvaient se poser simultanément ou s'opposer l'un à l'autre dans tout fait de la connaissance ou du moi, sans qu'il n'en résultât nécessairement un troisième terme, c'est-à-dire un rapport. De là cette formule : « La pensée est un fait intellectuel à trois parties, qui périt » tout entier dans le plus léger oubli de l'une d'elles. Les » trois parties de ce fait sont dans la pensée son objet, son » sujet, et sa forme. » Mais quel est ce rapport, quelle est cette forme de la pensée?

» Si l'on appelle le moi *connaissance*, et le non-moi *sensation*, leur rapport est le *sentiment*.

» Ou bien, si l'on appelle le moi *esprit*, le non-moi *corps*, leur rapport est encore ce que l'on nomme en général *sentiment*, *passion*, *affection*, etc.

» Mais le sentiment est lui-même sensation et connaissance, esprit et corps, moi et non-moi. Le rapport, en effet, ne saurait exister que parce que les deux termes qui le produisent existent *simultanément l'un par rapport à l'autre* et *simultanément avec leur rapport*. Ce rapport n'est donc pas différent d'eux, puisqu'il coexiste avec eux, ou qu'ils coexistent avec lui; il résulte d'eux, il procède d'eux, mais ils ne peuvent être qu'il ne soit aussi; et ainsi il existe au même titre qu'eux, et il les comprend tous deux, et il est eux.

» Et de même toute sensation est, du moment qu'elle est perçue, sentiment et connaissance, esprit et corps, moi et non-moi.

» De même, enfin, toute connaissance est en même temps sensation et sentiment, et par conséquent esprit et corps, moi et non-moi.

» L'unité indécomposable de la vie se retrouve dans toute manifestation de la vie.

» Prenez une sensation; elle n'existe pas si elle n'est pas perçue par le moi : elle n'est donc pas seulement une sensation, elle est aussi une connaissance. Mais comment serait-elle une connaissance et une sensation simultanément, si le moi qui la connaît et qui la sent ne la sentait pas à la fois en lui et hors de lui? Elle est donc aussi un sentiment.

» Prenez maintenant un sentiment, il n'existe pas s'il n'est pas perçu par le moi. Or comment serait-il perçu par le moi, s'il n'existait pas en dehors du moi? Il est donc en même temps sensation. Et puisque le moi le perçoit, il est également connaissance. Il est donc à la fois sentiment, sensation, connaissance.

» Enfin prenez un fait d'intelligence, un fait de raison pure. C'est une connaissance, c'est une affirmation : or, qu'est-ce qui affirme? c'est le moi. Mais puisque le moi affirme, il se distingue donc de ce qu'il affirme; s'il s'en distingue, il le voit donc hors de lui : or, peut-il voir son objet hors de lui sans que cet objet ne soit pour lui une sensation? et dès l'instant que la sensation et la connaissance existent, un troisième terme surgit nécessairement, qui est le sentiment, c'est-à-dire l'impression que la sensation produit dans le moi qui connaît.

» Nous sommes donc à la fois, dans nos manifestations, et dans toutes nos manifestations, sensation, sentiment, connaissance. Nous ne sommes pas isolément et séparément sensation, et sentiment, et connaissance; nous sommes *sensation-sentiment-connaissance.*

» Le moi non manifesté est une force, une aspiration. Le moi manifesté est triple, non pas trois, mais triple, triple et un à la fois. Rien n'est plus certain que l'unité de notre être, même quand il tombe sous l'empire du phénomène; rien de plus certain aussi que sa triplicité.

» Nous n'aurions aucune autre preuve de l'unité et de la triplicité de notre nature que la constatation directe que nous en pouvons faire, et que nous en faisons à chaque instant, par l'emploi de nos facultés, qu'il faudrait l'admettre sans la

comprendre. Mais ne pouvons-nous pas nous en faire quelque idée par des symboles visibles et pris dans la nature extérieure ? Nous croyons cela possible.

» Newton, avec le prisme, décompose le rayon lumineux ; il nous montre, non pas sept rayons, mais une infinité de rayons, dans un seul. Trembley coupe un polype en plusieurs parties, et chaque partie détachée reproduit un polype. Réunissez ces deux images ; supposez que chacun des rayons qui sortent de l'arc-en-ciel ou du prisme soit un polype qui, à l'instant même, revienne à l'unité dont il est sorti, en reproduisant et les autres rayons simples et le rayon total : vous aurez dans ces deux propriétés, dont l'une appartient au règne des substances dites inanimées, et dont l'autre appartient à l'animalisation la plus rudimentaire, vous aurez, dis-je, une image grossière de la propriété de la vie spirituelle.

» Tout acte de la vie en nous est une décomposition semblable à celle du rayon de lumière, et une recomposition complète comme celle du polype. »

Dans ce passage, donc, j'arrive à définir l'être ou le moi : *sensation-sentiment-connaissance.* Krause et les derniers psychologues allemands le définissent : *sentiment-volonté-connaissance.* Mais les mots seuls diffèrent ; le fond des idées est identique.

Qu'est-ce en effet que le sentiment dans l'école de Jacobi? Qu'est-ce que le sentiment de soi-même distinct de la conscience ou connaissance, et de la volonté ou détermination de soi-même? C'est évidemment la sensation, c'est-à-dire l'impression directe que le *non-moi* produit sur le *moi.*

Et, de même, qu'est-ce que la volonté, qui est la définition même de l'être dans le système de Fichte, mais qui pour Krause n'est qu'un mode particulier de l'être, toujours accompagné de la connaissance et du sentiment de soi? Évidemment la volonté, n'étant ni la connaissance, ni le sentiment de soi, n'est pas la volonté comme on l'entend ordinairement. Car elle est aveugle, n'étant pas par elle-même connaissance, et elle ne peut pas se déterminer elle-même indépendamment du sentiment de soi puisé dans la sensation. Qu'est-ce donc? Une aspiration ; rien autre chose. Or elle est en même temps

que la connaissance et le sentiment de soi ; elle est, parce qu'à côté d'elle, pour ainsi dire, est la connaissance, qui lui révèle le *moi*, et le sentiment de soi ou plutôt la sensation, qui lui révèle le *non-moi* : qu'est-elle donc réellement ? un intermédiaire entre le *moi* et le *non-moi*, qui les comprend tous les deux et les unit tous les deux. Or, qu'est-ce, en bon français, que la volonté ainsi entendue ? c'est le sentiment. Évidemment, si on retranche toutes les hyperboles qu'on a faites de tout temps sur la volonté ; si on considère que la volonté, psychologiquement parlant, n'est réellement qu'une aspiration qui a deux termes, la virtualité inconnue du *moi* et l'attraction mystérieuse et préexistante d'un objet réel ou idéal vers lequel tend le *moi*, on verra que la volonté dans la formule allemande doit se traduire par sentiment.

De sorte que la définition allemande de la triplicité de notre être se trouve être absolument identique avec la définition que nous avons nous-même donnée : « L'homme est toujours et simultanément sensation-sentiment-connaissance. »

§ XIII.

Suite.

C'est ainsi que pour nous, après mûr examen, s'est résumé tout le travail métaphysique des trois derniers siècles. La formule que j'ai appelée de Leibnitz, ainsi interprétée et appliquée, résume ce progrès.

Qu'on me permette de la répéter encore une fois et de l'inscrire ici en lettres capitales, cette formule, fruit précieux de tant de travaux :

LA PENSÉE EST UN FAIT INTELLECTUEL A TROIS PARTIES, QUI PÉRIT TOUT ENTIER DANS LE PLUS LÉGER OUBLI DE L'UNE D'ELLES. LES TROIS PARTIES DE CE FAIT SONT, DANS LA PENSÉE, SON SUJET, SON OBJET, ET SA FORME, — LE MOI, LE NON-MOI, ET LEUR RAPPORT.

Ce sera peut-être un jour le plus grand honneur de

M. Cousin d'avoir rédigé en ces termes, sans le bien comprendre il est vrai, le résultat final de la métaphysique depuis Descartes, et d'avoir ainsi reproduit, sans s'en rendre compte, la découverte de Leibnitz, vérifiée par Kant, par Schelling, et par Hegel. Mais cette phrase écrite par lui et oubliée de lui est en même temps la condamnation absolue de tout ce qu'il a écrit ailleurs ou professé sur la psychologie.

Je voudrais donc que sur toutes les chaires où l'on enseigne aujourd'hui en France ce que l'on appelle la psychologie, on inscrivît cette formule. C'en serait fait, à l'instant même, de l'absurde méthode de l'observation directe des faits de conscience. Les professeurs seraient obligés de se taire ou de réfléchir. On ne tuerait pas la vie intellectuelle et morale dans son germe chez tous les enfants que la France confie à son Université.

Professeurs et élèves essaieraient de comprendre cette formule. La phrase de M. Cousin serait comme le Sphinx mystérieux qui propose un problème et révèle la vie dans une énigme.

Sans doute beaucoup de ces jeunes esprits que l'on aveugle aujourd'hui en leur enseignant un faux spiritualisme, désavoué il y a deux siècles par Bossuet (1), arriveraient à s'emparer du sens de cette formule, à en comprendre la valeur. Dès lors ils ne seraient pas exposés à tomber dans le scepticisme, ou dans le matérialisme, ou dans le mysticisme, à la première attaque. La vie subjective leur apparaîtrait aussi évidente que la vie objective ; mais réciproquement ils comprendraient que la vie subjective a un but, et que la philosophie doit nous conduire à Dieu par l'humanité, par le monde, à travers la vie humaine et la nature.

Mais ce n'est pas tout : éclairés de la lumière que cette formule, à notre avis, répand sur toute chose, ils se poseraient des questions subséquentes, et pourraient se frayer un chemin, avec l'aide de cette formule, vers une philosophie générale.

En effet, nous pouvons affirmer que la philosophie a dé-

(1) Voy. le Traité de la *Connaissance de Dieu et de soi-même.*

passé aujourd'hui l'horizon de la psychologie. Maîtres de ce grand résultat acquis à l'esprit humain, nous avons commencé déjà à porter nos regards sur autre chose.

Je n'en veux pour preuve que les problèmes métaphysiques posés aujourd'hui en France. Je n'en veux pour preuve que les problèmes dont nous avons nous-même essayé la solution dans l'*Encyclopédie Nouvelle.*

Par exemple, nous nous sommes posé pour notre compte et nous avons proposé aux philosophes deux questions, à la fois métaphysiques et historiques, mais dont la première est plus directement métaphysique, la seconde plus directement historique.

La première peut s'énoncer ainsi : Si tout phénomène de la vie présente les trois termes reconnus et distingués par Leibnitz dans tout fait psychologique, n'en peut-on pas déduire une loi générale de manifestation de la vie, et quelle est cette loi ? En outre, la vie non seulement se manifeste, mais se développe ; car, après s'être manifestée, elle se manifeste encore, et, dans cette nouvelle manifestation, elle emploie ses manifestations antérieures. Quelle est donc la loi qui unit ensemble les manifestations successives de la vie ; c'est-à-dire comment la vie, à mesure qu'elle se manifeste, emploie-t-elle à cet usage ses précédentes manifestations ; en d'autres termes, comment la vie se développe-t-elle et se nourrit-elle ? Nous avons abordé ce problème, et essayé de ramener directement le développement du monde intellectuel à la loi générale qui préside aux phénomènes du monde physique (1). Or le développement de l'humanité nous apparaît, dans l'humanité et dans l'individu même, sous l'aspect de progrès et de perfectibilité. Nous croyons donc fermement que désormais la notion du progrès et de la perfectibilité est fondée sur une démonstration métaphysique.

La seconde question que nous avons essayé de résoudre est plus directement historique. Il s'agit de savoir si cette formule psychologique de Leibnitz est précisément nouvelle, ou si elle n'a pas été antérieurement connue sous une forme ou sous une

(1) Voy. l'article *Conscience* de l'*Encyclopédie Nouvelle.*

autre. Nous avons également embrassé cette recherche avec ardeur, et nous croyons être arrivé à une solution hautement importante pour l'esprit humain, à savoir que cette formule, à quelque époque de l'histoire qu'on se reporte, se retrouve, et que non seulement elle se retrouve, mais qu'elle a toujours formé le fonds et pour ainsi dire le trésor saint des grandes religions. En un mot, cette formule psychologique n'est autre qu'un aspect restreint de la TRINITÉ du Christianisme, de l'Egypte, et de l'Inde (1). La plus haute vérité, suivant nous, à laquelle l'antiquité soit parvenue, c'est ce que les platoniciens et les chrétiens ont appelé la *Trinité*. La trinité résumait pour eux la psychologie, comme elle résumait la théologie. Dieu est un et triple à la fois, voilà le résumé de la théologie. L'homme est un et triple à la fois, voilà le résumé de la psychologie.

Il est évident que ces questions, dont l'une tend à lier le monde moral au monde physique, en nous montrant tous les phénomènes de la vie universelle comme un seul fait, une seule loi, un seul principe, et dont l'autre tend à lier l'histoire entière de l'esprit humain en un seul faisceau, transportent la philosophie sur un théâtre tout nouveau.

Or, il est infiniment remarquable, ce me semble, que le point de départ de pareilles recherches se trouve avoir pour fondement et pour appui les découvertes psychologiques de l'Allemagne.

Quel admirable synchronisme ! et que la volonté divine, qui conduit l'esprit humain comme elle conduit les événements de la terre, se montre bien réellement en ces choses !

Nous avions eu aussi, nous, au dix-septième siècle, nos métaphysiciens; nous sommes le peuple qui a produit Descartes, Malebranche, Arnauld : mais Leibnitz nous avait enlevé cette couronne, et avait transporté la métaphysique aux Allemands. Nous nous étions faits, au dix-huitième siècle, de l'école de Locke; et nous avions même rétréci encore, en l'altérant pour le simplifier, le système de cette école. Nous avions

(1) Voy. les articles *Conscience*, *Christianisme*, *Brahmanisme*, *Baptême*, etc., de l'*Encyclopédie Nouvelle*.

produit le Condillacisme, qui est la négation même de toute métaphysique.

Oui, il est bien sûr, au dix-huitième siècle nous délaissâmes la trace de la véritable science; et il n'y eut pas en France de successeurs aux Descartes, aux Arnauld, aux Malebranche. Nous nous embarquâmes avec une erreur pour révolutionner le monde. Nous renversâmes le passé tout entier, religion et politique, n'ayant pour arche de salut qu'un absurde matérialisme.

Et cependant que faisait l'Allemagne? Elle qui avait fait la Réforme, elle se contentait alors de faire en secret et en silence une psychologie.

Une psychologie, une formule, une phrase que l'on peut écrire en une ligne, *trois mots* enfin, voilà à quelle œuvre l'Allemagne consacrait un siècle de son existence. Tandis que nous agissions, elle méditait. Elle qui avait tant remué et tant agi, elle philosophait maintenant, tandis que nous, qui n'avions point passé par Luther, mais qui avions sauté par-dessus la Réforme, nous nous enrôlions, sous Voltaire et Jean-Jacques, pour la grande croisade d'une destruction encore plus complète du passé que celle qu'avait autrefois accomplie l'Allemagne.

Trois mots, je le répète, voilà ce que cherchaient les enfants de Leibnitz; voilà où ont abouti les abstraites réflexions du solitaire Emmanuel Kant, les élans poétiques de l'école de Jacobi, le stoïcisme de Fichte, tout l'enthousiasme et toute la profondeur de cette race également naïve et réfléchie; voilà où le sentiment de la nature et le sentiment divin, si exaltés chez cette race, l'ont conduit; voilà où, après un long repos, la postérité de Luther est arrivée.

Mais nous, à défaut de psychologie, étions-nous réellement dépourvus de toute métaphysique? Est-ce réellement avec le sensualisme, le matérialisme, que nous prétendions sauver le monde? Est-ce le sensualisme, le matérialisme, qui constituaient vraiment le fond de notre moralité et de notre intelligence? Non, mille fois non. Nous laissions à l'Allemagne, il est vrai, la gloire de faire la psychologie, et nous nous déguisions à nous-mêmes notre ignorance sur ce point avec un faux

système : mais nous apportions au monde une autre formule non moins précieuse que la formule du *moi;* nous apportions la formule du *nous*, la formule de l'humanité.

Tandis que l'Allemagne produisait une psychologie, nous, la France, nous produisions la doctrine de la perfectibilité.

Tandis que Leibnitz, Wolf, Kant, se succédaient dans l'étude de la force qui constitue l'homme, en France Turgot, Condorcet, Saint-Simon, résumaient toutes les tendances du dix-huitième siècle par le mot de progrès. Puis les hommes de notre révolution essayaient de réaliser ce mot sur la terre.

Quel rapport en apparence entre ces deux mouvements de l'Allemagne et de la France? quel rapport entre la pensée de Condorcet, de Saint-Simon, qui, certes, ne sont pas de grands psychologues, et la pensée de Kant et de ses disciples qui semblent uniquement plongés dans la psychologie?

Ce rapport, nous le voyons aujourd'hui, et je viens même de l'indiquer. Mais il est resté long-temps incompris. Qu'on remonte seulement à dix ans en arrière, et qu'on me dise si entre l'esprit philosophique de la France et l'esprit philosophique de l'Allemagne, quelqu'un au monde apercevait aucun lien. Aussi que vit-on alors? des dédains réciproques, de mutuelles attaques, la guerre des esprits; il semblait que l'Allemagne et la France voulussent mener le monde en sens directement contraires. L'intelligence de l'Allemagne nous échappait, de même que l'intelligence de la grande école française manquait aux Allemands.

Or voici, quant à nous du moins, ce qui est arrivé. Disciples de Voltaire, de Rousseau, de Diderot, de Turgot, de Condorcet, de Saint-Simon, nous avons arboré et soutenu à leur suite, nourris que nous étions de leur esprit, la sainte bannière de la perfectibilité. Mais, religieusement émus par leur parole, aussi bien que par les exemples, les enseignements et les espérances de la grande révolution que suscita cette parole, nous n'avons pas tardé à voir dans la doctrine du progrès une religion. Nos pères nous avaient donné une formule de l'humanité, nous nous sommes épris de cette formule. Cette formule était plutôt objective pour nos pères que subjective. Ils n'avaient subjectivement que le fier sentiment de

sérénité dédaigneuse que leur inspirait le mépris du passé. Du reste, ils avaient surtout conçu la perfectibilité objectivement, c'est-à-dire comme une accumulation de connaissances et pour ainsi dire de mobilier s'augmentant de siècle en siècle. Le sentiment a produit en nous d'autres effets. Nous nous sommes interrogés solennellement nous-mêmes sur les ruines dont la fougue de nos pères avait semé le monde. Ciel et terre, tout nous manquait. Le Christianisme était détruit, la société aussi. Rien qu'un stupide égoïsme, sans certitude d'autre vie que le jour ou plutôt l'heure présente, ne surnageait sur les ruines du monde. Nous étions prêts, de désespoir, à nous coucher dans le tombeau, si un rayon de lumière ne venait pas nous éclairer. Une intuition s'empara de nous. Nous eûmes foi en Dieu présent dans l'humanité. Dans ce progrès dont nous parlions, nous reconnûmes l'Idéal, dans l'Idéal le Verbe des antiques religions. Puis nous descendîmes dans notre cœur, pour nous demander si tout ce que nous apercevions dans l'histoire avait un fondement en nous; et, à la lueur de ce que nous avions découvert dans l'antique théologie, nous retrouvâmes en nous-mêmes la vérité métaphysique qui a donné lieu à cette théologie. Il fut évident pour nous que la philosophie, en scrutant le problème du *moi*, aspirait à devenir religion. Il fut évident pour nous que la philosophie et la religion n'ont qu'un but, celui de formuler la vie. Et, de nouveau considérant ces choses l'histoire à la main, nous avons prononcé le mot de Trinité; et nous avons dit : La Trinité du Christianisme est la formule même de la vie.

Et maintenant, fouillant ce que l'Allemagne a élaboré en psychologie, que trouvons-nous? Rien autre chose, en effet, qu'une démonstration psychologique de la Trinité.

Nous étions arrivés là nous-mêmes. Mais quelle magnifique confirmation! Ce que l'Allemagne, préoccupée du *moi*, appelle Idéalisme s'accorde avec ce que nous-mêmes, préoccupés du *nous*, nous avons nommé Idéalisme.

Ayons donc bon courage et ferme espoir en Dieu; car voilà que quelque lumière perce au sein du chaos!

Du treizième au seizième siècle, le catholicisme arrêta l'essor de la pensée en interdisant à la philosophie l'explication

de ses symboles. La religion constituée força ainsi la philosophie à marcher seule. La philosophie s'est mise en route ; et, fièrement, elle s'est adressée au plus difficile des problèmes, celui de la nature de notre esprit. Elle a prétendu poser le *moi*, et elle l'a posé ; voilà le pas qu'elle a fait.

Mais elle a fait ce pas, et nous voilà sûrs de la réalité subjective de notre être.

Elle a fait ce pas, et nous voilà sûrs de notre immortalité.

Elle a fait ce pas, et voilà que la vie du monde extérieur à nous n'est plus un abîme où notre esprit se perd ; car nous retrouvons hors de nous la même loi de manifestation de la vie qu'en nous.

Elle a fait ce pas, et voilà que tout scepticisme tombe devant la conception du fonds métaphysique de toute religion ; car, vérifiant en nous la loi générale de la vie, nous concevons par là même la théologie de toutes les grandes religions ; et ce qui précédemment a toujours été plus ou moins couvert de ténèbres se révèle clairement pour nous. La philosophie comprend à présent les dieux sauveurs de l'Inde et de l'Egypte, et le dieu sauveur de l'Occident. La philosophie embrasse donc les religions dans une tradition vraiment universelle, et se fait par là même religion.

Un pas, je le répète, lui a suffi pour la conduire à tous ces grands résultats. Elle a fait un seul pas, et, comme si elle était montée sur le char ailé des dieux d'Homère, la voilà qui a franchi les bornes de la terre, et qui se sent emportée vers Dieu au sein de l'infini sur les ailes de ses propres pensées.

Mais en même temps que la métaphysique posait ainsi le *moi*, la philosophie posait également la certitude du *nous*. C'est là l'œuvre spéciale de la France, comme l'autre œuvre appartient plus spécialement à l'Allemagne.

Avec la France, la religion redescend sur la terre sans cesser d'être religion. L'homme, dans l'avenir, aura donc deux pôles directeurs, la connaissance de la vie subjective en nous et la connaissance de la vie collective, le *moi* et l'*humanité*.

Et voilà pourquoi l'Allemagne aujourd'hui s'arrête, comme si elle était fatiguée et qu'elle voulût changer de route. Elle semble demander à ses philosophes : Que voulez-vous que je

fasse de votre métaphysique? tout cela n'est bon que pour nous conduire vers le ciel. Et l'esprit métaphysicien a commencé à se tarir en Allemagne.

Et de même la France s'est arrêtée, et a dit à ses novateurs : Que voulez-vous que je fasse de votre philosophie? tout cela ne conduit qu'à la terre. Et l'esprit philosophique a paru se tarir en France.

L'avenir associera les deux tendances, unira les deux résultats; l'Idéalisme, basé à la fois sur la science du *moi* et sur la science du *nous*, deviendra la religion et la loi pratique du monde.

§ XIV.

De l'ontologie de M. Cousin.

Je passe à l'examen de ce que M. Cousin appelle son *ontologie*.

Voyons d'abord comment M. Cousin pose le problème de l'ontologie. « Le *moi*, dit M. Cousin, observe directement » le *moi;* il y a donc une science du monde intérieur, qui est » la science du *moi*, science *entièrement distincte* de celle » de l'objet, laquelle est, à proprement parler, la science du » *non-moi*. Je l'appelle *psychologie*, ou encore *phénoménologie*, pour marquer la nature de ses objets... Cette science » est certaine, car elle est *immédiate;* le *moi* et ce dont il » s'occupe y sont renfermés dans la même sphère; le sujet et » l'objet y sont intimes l'un à l'autre... Mais, chose étrange! » un être sait et connaît hors de sa sphère; il n'est que lui-» même et il connaît autre chose que lui... Les principes in-» tellectuels qui ont une autorité incontestable dans le monde » intérieur de leur *sujet*, sont-ils également valables relati-» vement à leurs *objets* externes? C'est là le problème objec-» tif par excellence. Or comme tout ce qui est placé au-dessus » de la conscience est objectif, et comme toutes les existences » réelles et substantielles sont extérieures à la conscience,

» laquelle ne s'exerce que sur des phénomènes internes, il » s'ensuit que tout problème qui se rapporte à quelque être » particulier, ou qui, en général, implique la question de » l'existence, est un problème objectif. Enfin, comme le » problème de la légitimité des moyens que nous avons de » connaître tout objectif, quel qu'il soit, est le problème » de la légitimité des moyens que nous avons de connaître » d'une manière *absolue* (l'*absolu* étant ce qui n'est pas » relatif au *moi*, mais ce qui se rapporte à l'*être*), il s'en- » suit que le problème de la légitimité de toute connais- » sance externe, objective, ontologique, est le problème de » la connaissance absolue. Le problème de l'*absolu* constitue » la haute logique. Quand nous nous sommes assurés de la » légitimité de nos moyens de connaître d'une manière » absolue, nous appliquons ces moyens démontrés légitimes » à quelque objet, c'est-à-dire à quelque être particulier, » et nous agitons la réalité de l'existence du *moi* substan- » tiel, l'âme qui se conçoit et ne s'aperçoit pas; de cet être » étendu et figuré que nous appelons *matière;* et de cet » Etre suprême, raison dernière de tous les êtres, de tous » les objets extérieurs, et du sujet lui-même qui s'élève jus- » qu'à lui, *Dieu.* Enfin, après ces problèmes relatifs à l'exis- » tence des divers objets particuliers, se rencontrent ceux des » modes et des caractères de cette existence; problèmes » supérieurs à tous les autres, puisque, s'il est étrange » que la personne intellectuelle sache qu'il y a des existences » hors de sa sphère, il est bien autrement étrange qu'elle » sache ce qui se passe dans ces sphères extérieures à la » sienne. Ces recherches spéciales constituent la haute mé- » taphysique, la science de l'objectif, de l'être, de l'invi- » sible; car tout être, tout objectif est invisible à la con- » science. (*Fragments*, art. *Des questions et des écoles* » *philosophiques.*) »

Je ne puis m'empêcher de faire une remarque préliminaire sur ce passage. Il est évident que M. Cousin a souvent parlé et écrit sous l'impression du bruit que faisaient à ses oreilles les systèmes allemands. Il confond ici les travaux de Kant et le système de Schelling. L'*absolu*, dans le système de Schel-

ling, c'est Dieu même, c'est l'Etre parfait, *absolutus*. La science de l'absolu, composée de deux parties opposées et parallèles, la philosophie de la nature et la philosophie transcendentale, a pour but de conduire au système de l'*identité absolue* du subjectif et de l'objectif, en quoi consiste la nature de l'Absolu ou de Dieu. M. Cousin n'aurait pas dû employer le mot d'*absolu* comme synonyme de logique ou de raison pure. Il semble donc qu'il n'avait de la science de ses maîtres allemands que des notions vagues et confuses. Il s'est dit : Il y a une science de l'être en soi, de l'être en général, c'est l'ontologie ; or c'est ce que les Allemands (Schelling) nomment aujourd'hui l'*absolu*. Que veut dire cela ? C'est apparemment que dans ces sortes de questions où il s'agit de l'être en général, nous connaissons d'une manière *absolue*. L'absolu constitue donc la haute logique. Et voilà M. Cousin qui confond le Dieu de Schelling avec la *raison pure* de Kant. Il fait plus ; tandis que Kant avait fait la critique de cette raison pure, M. Cousin s'imagine que Kant a donné à la logique une puissance transcendentale pour arriver à l'ontologie. Et là-dessus il bâtit la méthode que l'on vient de voir.

Mais passons sur cette remarque. Ainsi, suivant M. Cousin, deux sciences *entièrement distinctes :* une science du *moi*, et une science du *non-moi ;* la psychologie, où le sujet et l'objet se confondent, et l'ontologie, où l'objet est externe. Et le passage de l'une de ces sciences à l'autre, comment l'obtenons-nous ? par la logique, par l'absolu. Comment savons-nous, de science certaine, qu'il y a des êtres hors de nous ? par la logique, par l'absolu. Comment connaissons-nous l'existence de l'Etre unique, de Dieu ? par la logique, par l'absolu. Et les modes ou natures de ces êtres, comment les connaissons-nous ? toujours par la logique, par l'absolu. En un mot, l'ontologie n'a rien de subjectif ; elle est étrangère à toute intuition psychologique ; elle est la science du *non-moi*, qui n'a aucun rapport avec la science du *moi ;* elle ne relève que de la logique ; elle est le résultat de ce que M. Cousin appelle la *haute logique*, ou la science de l'absolu ; enfin, pour tout résumer, la *haute logique* appliquée

donne l'ontologie et la *haute métaphysique*. Telle est la doctrine de M. Cousin.

Il est évident que, s'étant ainsi posé le problème de l'ontologie, M. Cousin devait prendre la logique pour l'ontologie, et c'est ce qu'il n'a pas manqué de faire.

Non, l'ontologie n'est pas aussi distincte de la psychologie que vous le pensez, j'entends de cette psychologie supérieure qui considère la vie du *moi* dans sa réalité vivante; je ne parle pas de la psychologie première, qui a pour objet l'étude de nos facultés. Une fois que nous considérons dans le *moi* sa *vie vivante* pour ainsi dire, nous sommes en pleine ontologie: car nous ne nous pensons, comme dit Leibnitz, qu'en pensant Dieu et la nature; et réciproquement nous ne pouvons penser à Dieu et à la nature sans nous penser nous-mêmes, puisque nous n'avons des modes de leur existence que des notions senties en nous, et par conséquent subjectives en même temps qu'objectives. Tout ce qui est placé au-dessus de la conscience n'est pas seulement objectif, comme vous dites, mais subjectif; et tout ce que nous considérons en nous n'est pas seulement subjectif, comme vous dites, mais objectif. En d'autres termes, la vie du *moi* n'est possible que par le rapport avec la nature et avec Dieu; nous n'existons qu'unis à Dieu et à la nature; et réciproquement Dieu et la nature ne peuvent se révéler à nous sans participation de notre vie subjective.

La même erreur qui rend radicalement fausse la psychologie de M. Cousin le suit donc ici sur le terrain de l'ontologie. Il a voulu connaître son *moi* directement et par une connaissance immédiate: en revanche, il ne peut connaître Dieu et la nature que d'une façon tout objective, par le miracle de la logique, ou de ce que M. Cousin appelle l'absolu.

L'*absolu!* vain mot, chimère! Il est évident, je le répète, que M. Cousin, en plaçant toute ontologie dans l'absolu, a été égaré par le bruit que faisait à ses oreilles le Kantisme, mais qu'il n'a pas compris le vrai sens et le résultat des travaux de Kant.

Kant s'était élancé à la suite de Descartes à cette recherche de l'absolu par les forces de la raison pure. Mais qu'en avait-il rapporté? Une critique. Quel est le résultat de toutes les recherches de Kant? C'est que *notre intelligence ne peut*

atteindre que les phénomènes, sans pouvoir s'étendre aux choses en elles-mêmes, quoique du reste elle les affirme.

« Il sera démontré dans la partie analytique de la *Critique*, » dit Kant, que l'espace et le temps ne sont que des formes » de l'intuition sensible, par conséquent seulement des con- » ditions de l'existence des choses comme phénomènes; qu'en » outre nous n'avons des choses aucun concept intellectuel, et » par conséquent aucun élément de leur connaissance, qu'au- » tant qu'une intuition qui corresponde à ces concepts nous est » offerte; que nous ne pouvons donc avoir aucune connais- » sance de quelque objet que ce puisse être comme chose en » soi, mais en tant seulement que cet objet se trouve soumis » à l'intuition sensible, c'est-à-dire en tant que phénomènes. » D'où il résulte que toute connaissance rationnelle spécula- » tive possible se réduit nécessairement aux seuls objets de » l'expérience. Néanmoins, ce qu'il faut bien remarquer, » c'est qu'il nous est toujours libre de penser ces mêmes ob- » jets comme existant en soi; mais il ne nous sera jamais » donné de les connaître ainsi. (Préface de la *Critique de la* » *raison pure.*) »

Qu'a donc voulu faire Kant, je le répète, et qu'a-t-il fait? Montrer par l'absolu la limite de l'absolu, prouver par la logique la limite de la logique, établir solidement par le raisonnement ce qu'il nomme les bornes de notre faculté percevante; créer, en un mot, une science de vérification de la raison par elle-même, une sorte de garde-fou qui nous empêchât de chercher à connaître *par la connaissance* ce que nous ne pouvons point connaître *par la connaissance*, mais en même temps qui nous forçât à *reconnaître l'existence en soi* de ce que nous ne pouvons jamais connaître que comme phénomènes. Ce but unique de Kant est écrit partout dans son œuvre et résumé dans l'épigraphe de son livre empruntée à Bacon: *Infiniti erroris finis et terminus legitimus.*

Kant, ai-je dit dans un autre écrit, Kant vient, à la fin du dix-huitième siècle, nous ramener à la raison, en nous montrant les bornes de la raison pure. Il ne peut, dit-il, se rien démontrer théorétiquement : Dieu, notre immortalité, notre liberté, la simplicité de notre âme, tous les principes de la mo-

rale, sont pour lui, au point de vue de la raison spéculative, autant d'insolubles et inabordables problèmes. Il coupe ainsi à la fois les racines de la religion et de l'incrédulité ; il nous replonge dans l'empirisme ; il rend les armes à ce qu'il appelle le *mécanisme de la nature* et l'usage *pratique* de la raison, par opposition à la raison spéculative. Magnifique désertion de la philosophie, abandonnant des voies erronées, au risque même de n'en pas trouver d'autres ! Si quelqu'un doutait que ce soit là le résultat de cette philosophie kantienne dont on nous a si long-temps parlé avec tant de voiles et de mystères, qu'il écoute Kant lui-même, résumant ainsi le sens et l'utilité de son œuvre : « On nous demandera sans doute quels » sont les trésors de science que nous pourrons laisser à nos » neveux dans une métaphysique ainsi épurée par la critique, » et par là même *réduite à l'immobilité*... J'ai voulu enlever à » la raison spéculative ses prétentions aux aperçus transcen- » dants... Je devais donc *abolir la science pour faire place* » *à la foi.* (Préface de la *Critique de la raison pure.*) »

Voilà ce que dit et ce que voulut l'homme qui a mis en mouvement tous les rêveurs de l'absolu.

Eh bien ! qu'arrive-t-il ? M. Cousin, frappé des travaux de Kant, mais n'en comprenant pas le sens et le résumé, se met dans l'idée que l'ontologie est une science acquérable par la voie de la logique : mais c'est précisément le contraire que Kant avait démontré. M. Cousin s'imagine, dis-je, que nous pouvons arriver à connaître de science certaine Dieu et le monde extérieur, et même à déterminer leur mode d'existence par la voie de l'absolu : c'est précisément ce que Kant, par la voie de l'absolu même, avait démontré impossible. Il dit que tout problème qui implique l'idée d'existence est un problème purement objectif, et que pour être sûr de quelque chose en tant qu'existence, même de la réalité du *moi* substantiel ou de l'âme, il faut d'abord déterminer la légitimité de nos moyens de connaître purement objectivement. Mais c'est cette détermination même que Kant avait faite, et elle l'avait conduit à ce résultat que l'ontologie *ainsi comprise* était impossible. Il est évident que M. Cousin calque ici son maître Kant sans le comprendre. Il parle de la science de l'absolu comme

si cette science avait pour résultat de nous faire connaître le *non-moi* indépendamment du *moi*, et précisément la science de l'absolu a pour résultat de démontrer que le *moi* intervient dans toute connaissance objective, et, y intervenant, y produit le *phénomène*, de même que réciproquement le *non-moi* intervient dans toute recherche que le *moi* ferait pour se connaître, et, y intervenant, y produit également le *phénomène*.

Et M. Cousin ne s'aperçoit même pas que tout ce qu'il dit est absurdement contradictoire. Le Kantisme, en définitive, se réduit, comme je l'ai montré, à la vérification de cette formule : Le *moi* et le *non-moi* se trouvent toujours et simultanément en nous à chaque instant de notre existence. Or, M. Cousin décompose cette formule en mettant le *moi* d'un côté, le *non-moi* de l'autre. Le *moi* lui donne une science, la psychologie; le *non-moi* une autre, l'ontologie. Et il les déclare toutes deux certaines, indépendamment l'une de l'autre. La première est certaine, dit-il, parce que nous la possédons par une connaissance immédiate; la seconde, parce que nous y arrivons par la logique, par l'absolu. Mais, je le demande, à quoi bon la seconde, si la première est certaine par elle-même? Quoi! le *moi* peut se connaître directement, immédiatement; il peut faire sa science, la science du *moi;* et pourtant il se verra forcé d'agiter, *par l'absolu*, la réalité de sa propre existence, la réalité de l'existence du *moi* substantiel!! Notre âme peut vivre et avoir sa vie complète en elle-même, et elle ira chercher à travers la *haute logique* un passage vers Dieu!... Eh! que nous importe Dieu si nous nous suffisons à nous-mêmes, si nous vivons par nous-mêmes! A quoi bon nous occuper de l'être en général, si la psychologie du *moi* est complète sans cela! La psychologie étant ainsi complète par elle-même, Dieu est hors de nous; c'est un *non-moi*. Ainsi hors de nous et ne se présentant pas d'ailleurs à nos sens pour nous donner plaisir ou peine, Dieu, ce *non-moi* qui ne nous touche en rien, est évidemment une chimère; ou, s'il existe, ce n'est tout au plus pour nous qu'un simple objet de curiosité.

Egaré par Kant, parce qu'il ne l'avait nullement compris, M. Cousin s'est donc mis à chercher l'ontologie par la voie de l'absolu. Or qu'a-t-il découvert? Une grande chose, suivant lui, une chose admirable, mais qui ne nous paraît pas aussi admirable qu'à lui. Il a trouvé, dit-il, le passage de la psychologie à l'ontologie dans l'*impersonnalité de la raison*. C'est avec ce passage, qu'il s'est frayé, que M. Cousin s'est rendu maître de l'ontologie. Examinons: mais nous sommes sûrs d'avance que, bien loin de s'être mis en possession de l'ontologie, il s'est mis de plus en plus en dehors de l'ontologie; car tout ce que nous avons démontré au sujet de la psychologie nous est un gage que le point de départ de M. Cousin, marchant à la recherche de l'absolu, est une étrange aberration.

Descartes aussi avait autrefois cherché Dieu avec la raison pure, avec le raisonnement, la logique. Mais Descartes se croyait un motif légitime de chercher ainsi; car il définissait l'homme une substance pensante. Identifiant donc notre être avec la pensée, naturellement il devait regarder le sujet pensant comme ayant en soi l'instrument nécessaire d'une pareille recherche. Mais M. Cousin avait une autre psychologie, la psychologie du *moi* volontaire et libre. Il avait débuté autrefois par répéter le Condillacisme mitigé de M. Laromiguière, qui attachait une si grande importance à distinguer le fait de *savourer* une orange et le fait de *goûter* une orange. A sa suite, M. Cousin s'était mis à parler d'activité et de passivité, à distinguer l'attention de la sensation, comme deux phénomènes essentiellement différents. C'était déjà être dans une mauvaise route. Il n'y a pas un phénomène où le *moi* ne soit; mais il n'y en a pas un non plus où le *non-moi* ne se trouve. Conséquemment distinguer les phénomènes en deux ordres essentiellement distincts, les uns où le *moi* est purement actif, les autres où il est purement passif, est au fond une erreur. Le *moi* ne peut pas être uniquement passif; il est toujours une force et une aspiration. Plus tard, M. Cousin, ayant mal compris, comme nous l'avons dit, la parole de M. de Biran, s'était empêtré de plus en plus dans sa

distinction des faits sensibles et des faits volontaires. Puis, plus tard encore, ce fut bien pis, quand M. Cousin eut connaissance du système de Fichte; il donna en plein dans l'idéalisme du *moi* qui, comme la Médée de Corneille, se suffit à lui-même, et répond à tout : Moi seul et c'est assez. En passant par tous ses maîtres, M. Cousin avait donc trop de fois répété que l'homme était uniquement la volonté pour pouvoir s'en dédire. Et pourtant n'ayant pu se décider à suivre Fichte dans son vol, il avait admis la nature, le monde extérieur, comme un *datum*. Mais comment ces deux faits, le *moi* et la *nature*, parviennent-ils à se joindre? Et n'y a-t-il d'ailleurs que le *moi* et la *nature?* N'y a-t-il pas la cause du *moi* et de la *nature*, n'y a-t-il pas Dieu? M. Cousin avait maintenant devant les yeux Schelling et Hegel, qui parlaient avec une certaine assurance de toutes ces grandes choses. Il voulut pénétrer dans les mêmes régions; et il essaya de le faire en conservant sa psychologie du *moi* volontaire et libre. Il prit donc la voie de Descartes, la voie de la logique pure, mais avec un point de départ tout différent. Descartes définissait l'homme un être qui pense, M. Cousin le définissait un être qui veut. Comment un être qui ne consiste que dans la volonté pourra-t-il connaître Dieu? La volonté à ce point d'abstraction se réduit à ce mot *moi;* une telle volonté est souverainement destituée de voies et moyens pour connaître hors d'elle. Descartes, encore une fois, avait dit *je pense*, et il avait pu raisonnablement espérer de penser Dieu avec ce *je* qui *pense*. M. Cousin dit simplement *je*, et il veut aller à Dieu avec ce *je*. Comment y parviendra-t-il?

Voici, je le répète, comment M. Cousin y est parvenu. Il a découvert, dit-il, que *la raison est impersonnelle.*

Qu'est-ce que cela signifie? me demandera-t-on. Je vais l'expliquer.

Tout le monde sait que lorsque les prémisses d'une proposition sont rassemblées dans notre esprit, la conséquence suit nécessairement. Il n'y a presque pas de vieux traité de logique où cette observation de pneumatologie ne se trouve. J'ouvre, par exemple, la Logique de Le Clerc au chapitre *du jugement*, et dès la première ligne je trouve faite cette remarque,

« Le jugement, dit Le Clerc, est la perception du rapport ou » relation qui existe entre deux ou plusieurs idées. Or ces » idées étant perçues dans notre esprit, il s'ensuit que l'âme » acquiesce nécessairement aussi au rapport de ces idées, et » ne peut pas s'inquiéter de chercher au-delà de ce rapport. » Nous pouvons, à la vérité, avoir des idées obscures aussi » bien que des idées claires, acquiescer à ces idées, et les con- » fier à notre mémoire comme étant la vérité. Et même cette » faculté que nous sentons en nous de prêter ou de refuser » notre assentiment à des idées obscures est ce qu'on appelle » *liberté;* c'est en cela, et en cela seulement, que notre intelli- » gence est libre. Mais aussitôt que l'idée est claire, nous ne » sommes plus libres. L'esprit, comprenant nettement deux » ou plusieurs idées, en voit par là même nettement le rap- » port; il conclut donc nécessairement; et de même qu'il ne » peut pas ne pas conclure, il ne peut point non plus chercher » autre chose que la conclusion, et ne se sent par conséquent » aucun désir d'aller au-delà. L'assentiment nécessaire que » nous donnons à ce que l'on appelle axiomes n'est qu'un cas » particulier de ce fait général de notre nature (1). »

(1) Voici le texte, que j'ai un peu abrégé : « Judicium quatenus » mente continetur est relationis quæ inter duas aut plures ideas » intercedit perceptio. Sic, quando judico solem esse majorem luna, » comparata utriusque idea, ideam solis majorem esse idea lunæ » animadverto; atque in hac perceptione adquiescit meus mea, nec » quidquam ea de re amplius quærit. Cum duos numeros esse inæ- » quales judico, animadversa eorum inæqualitate, mens mea eos » amplius eo respectu non expendit; sed tantum, post examen, inæ- » quales compertos esse memoriæ mandat. Observandum est posse » mentem nostram obscuris ideis, non minus ac claris, adsentiri; seu » quasi aliquid comperisset, quod tamen non comperit, in eo ad- » quiescere, et quod visa est sibi comperisse memoriæ quasi verum » mandare. Ita possumus existimare stellas fixas minores esse luna, » comparatis stellarum fixarum et lunæ obscuris ideis; et postmodum » rem quasi indubitatam statuere. Sed etiam adsensum nostrum, » donec adcurate consideratis ideis res clara evaserit, possumus cohi-

De ce fait bien certain que nous sommes forcés, inévitablement forcés de reconnaître les rapports nécessaires des choses, qu'y a-t-il à conclure?

Il y a à en conclure : 1° que des rapports nécessaires existent en dehors de nous, indépendamment de nous;

2° Que l'homme est capable de comprendre ces rapports;

Ou, ce qui revient au même, il y a à en conclure que le monde est fait, ainsi que le disaient les anciens philosophes, *cum pondere et mensura*, qu'il est régi et organisé en vertu de certaines lois absolues et nécessaires, et que l'esprit de l'homme reproduit ce poids et cette mesure, c'est-à-dire cette raison absolue qui établit entre les différents êtres des rapports nécessaires. Ou bien encore qu'en dehors du monde visible il y a un monde intelligible, et que l'homme participe de ce monde de l'intelligence. Il y a donc à en conclure, en définitive, comme l'école de Descartes, que l'homme est une substance pensante; seulement il n'y a pas à en conclure, comme cette école, qu'il est uniquement une substance pensante.

Mais M. Cousin en a conclu, lui, que l'homme n'est en aucune façon une substance pensante, qu'il ne pense pas; que nous ne pensons jamais, et que c'est Dieu uniquement qui pense en nous.

A la suite de Descartes, Malebranche, définissant, comme son maître, l'homme une substance uniquement pensante, était arrivé à cette conséquence que, cette substance pensant

» bere; sin ad perspicuam perceptionem pervenire nequeamus, in » dubitatione nostra hærere, remque quasi dubiam memoriæ man- » dare. Facultas autem, quam in nobis esse sentimus, adsensus » obscuris præbendi vel negandi, vocatur *Libertas*. Verum ubi res ad » summam perspicuitatem devenit, ea facultate amplius uti non licet. » Neque enim, exempli causa, a nobis impetrare possemus ut crede- » remus bis duo non esse quatuor, partem non esse minorem toto, » aliaque similia evidentissimæ veritatis axiomata. Statim ac ea intel- » ligimus, mens necessario adquiescit, nec inquirendi amplius vel » minimam cupiditatem in se animadvertit. (*J. Clerici Opp.*, tom. I, » Amsterdam, 1722.)»

suivant des lois nécessaires, nous pensions en Dieu, qui, étant aussi lui une pensée pure, comprenait nécessairement toutes nos pensées. Mais Malebranche n'avait pas dit pour cela que nous ne pensions pas. Il était retenu par le *je* de la formule de Descartes, *je pense*. Il y a en effet deux choses dans la formule de Descartes, le *moi* qui s'affirme, et le *moi* qui s'affirme pensée. Malebranche confondait le *moi* avec Dieu en tant que pensée; mais le *moi* en tant qu'être restait. Aussi Malebranche, je le répète, ne disait pas que nous ne pensions pas; il disait que nous pensions en Dieu, ce qui est bien différent. M. Cousin, lui, affirme que Dieu pense pour nous.

Et cette bizarre idée devait nécessairement arriver à M. Cousin; car ayant défini l'homme une volonté pure, comment, rencontrant la raison, aurait-il fait pour ne pas attribuer cette raison à Dieu seul? Il n'avait pas même le *je pense* de Descartes, il n'avait que *je*.

Hé bien, c'est là le grand et profond mystère que M. Cousin exprime en disant que *la raison est impersonnelle;* et voilà ce qu'il prétend avoir découvert à des profondeurs infinies où presque personne ne saurait atteindre. Ecoutons-le parler :

« Plus que jamais fidèle, dit-il, à la méthode psychologi-
» que, au lieu de sortir de l'observation, je m'y enfonçai da-
» vantage; et c'est par l'observation que, dans l'intimité de la
» conscience et à un degré où Kant n'avait pas pénétré, sous
» la relativité et la subjectivité apparente des principes néces-
» saires, j'atteignis et démêlai le fait instantané, mais réel, de
» l'aperception spontanée de la vérité, aperception qui, ne se
» réfléchissant point immédiatement elle-même, passe ina-
» perçue dans les profondeurs de la conscience, mais y est la
» base véritable de ce qui, plus tard, sous une forme logique
» et entre les mains de la réflexion, devient une conception
» nécessaire. Toute subjectivité avec toute réflexivité expire
» dans la spontanéité de l'aperception. Mais la lumière primi-
» tive est si pure qu'elle est insensible; c'est la lumière réflé-
» chie qui nous frappe, mais souvent en offusquant de son
» éclat infidèle la pureté de la lumière primitive. La raison
» devient bien subjective par son rapport au *moi* volontaire et

» libre, siége et type de toute subjectivité ; mais en elle-même » elle est impersonnelle ; elle n'appartient pas plus à tel *moi* » qu'à tel autre *moi* dans l'humanité ; elle n'appartient pas » même à l'humanité, et ses lois par conséquent ne relèvent » que d'elle-même. (*Préface* de 1826.) »

Ainsi, suivant M. Cousin, il y a dans la pensée deux phénomènes successifs, l'un où le *moi* n'intervient pas, c'est la perception spontanée ; et un second où le *moi* intervient, c'est la réflexion. Mais comment M. Cousin ne s'aperçoit-il pas qu'il ne fait que reculer la difficulté ? Car enfin ce second phénomène qu'il appelle réflexion comment se fait-il ? Il faut bien définitivement que le *moi* intervienne. M. Cousin ne fait donc pour ainsi dire que reculer pour mieux sauter. En définitive, le phénomène de la connaissance ou de la raison se passe en Dieu, ou en nous, ou encore en Dieu simultanément et en nous. Si le phénomène se passe uniquement en Dieu, comment en avons-nous connaissance ? S'il se passe en nous, le *moi* intervient donc, et le phénomène est subjectif autant qu'objectif. Enfin, s'il se passe en Dieu et en nous, il se passe en nous, et la même conséquence a lieu.

Qui ne voit que M. Cousin se débat ici vainement contre la force de la vérité, et qu'il a tort d'attaquer si témérairement Descartes, Leibnitz, Kant, ou plutôt tous les philosophes sans exception et l'humanité tout entière, fondé uniquement sur une prétendue observation personnelle ? Mais ce qu'il y a de plus étonnant, c'est qu'il n'est pas seulement en contradiction avec Leibnitz, avec Descartes, avec Kant, avec tout le monde, mais qu'il est aux prises avec lui-même ; car ailleurs M. Cousin ne nous assurait-il pas, de la façon la plus solennelle, que « quand il descendait dans sa conscience, et qu'il y contem- » plait paisiblement la vie intellectuelle ou la pensée, il était » frappé irrésistiblement de l'immédiate aperception de trois » éléments, ni plus ni moins, qui s'y rencontrent tous et tou- » jours, simultanés quoique distincts, constituant la pensée » dans leur complexité nécessaire, et la détruisant par le dé- » faut de l'un des trois. » Maintenant il nous affirme tout autre chose ; il nous affirme que ces trois éléments sont toujours distincts, jamais simultanés, que le *moi* n'existe pas dans

l'aperception, qu'il n'est pas dans le phénomène, qu'il ne se produit que subséquemment sous une forme logique et entre les mains de la réflexion. Comment M. Cousin veut-il que nous ajoutions foi à ce qu'il a découvert dans ces grandes profondeurs de son observation personnelle, quand à d'égales profondeurs il avait découvert tout le contraire?

Mais admettons que M. Cousin se soit trompé l'autre fois, admettons que tous les philosophes aient eu tort de croire que nous pensons; admettons que l'humanité n'a pas le sens commun de croire qu'elle pense. Prêtons-nous aux exigences de M. Cousin cherchant à s'expliquer la raison dans l'homme, après avoir défini l'homme un être qui uniquement veut. M. Cousin prétend donc ici que nous apercevons d'abord sans intervention de notre *moi*, et qu'ensuite, nous rappelant apparemment que nous avons un *moi* et que nous l'avions laissé en arrière, nous rapportons ce que nous avons aperçu à ce *moi;* en sorte que primitivement la raison, quoique en nous, est impersonnelle, et que secondairement elle devient subjective. Il soutient donc qu'il y a un moment où nous connaissons sans *moi*, et un second moment où nous rapportons notre connaissance au *moi*. Mais comment veut-il que nous entendions cela, quand il ajoute que le fait primitif, ou l'aperception, *passe inaperçue dans les profondeurs de la conscience?* Si elle passe ainsi *inaperçue*, nous n'en avons donc pas conscience; et si nous n'en avons pas conscience, c'est comme si elle n'existait pas. Voyons, dites, M. Cousin, pas de *pour ainsi dire*, pas de *presque;* cette aperception est-elle *aperçue* ou *inaperçue?* Si elle est aperçue, nous en avons connaissance, elle est donc subjective; si elle est *inaperçue*, elle n'existe pas pour nous.

Vous dites que, quoique inaperçue, nous la reprenons ensuite *sous forme logique*, et qu'elle reparaît *entre les mains de la réflexion*. Expliquez-nous cela, de grâce. Nous raisonnons donc, nous faisons un syllogisme, un argument, pour reprendre ce que nous n'avions pas même aperçu. Mais si nous sommes ainsi capables de logique, nous sommes donc capables de connaissance. Pourquoi donc deux temps dans la connaissance? Pourquoi, si impuissants dans le

premier moment, cessons-nous de l'être dans le second?

Enfin, qui ne voit que, quand même on admettrait cette distinction de la connaissance en deux temps, et cette vue en Dieu dans le premier temps de la connaissance, il serait toujours de notre nature d'être ainsi élevés en Dieu dans l'aperception, et que par conséquent notre nature ne consisterait pas uniquement dans la volonté? Donc encore ne faudrait-il pas dire que la raison nous est étrangère et impersonnelle; car, puisque le deuxième phénomène vient à la suite du premier, et que la réunion totale fait le phénomène complet, il s'ensuit que la raison nous est aussi intime que la volonté.

On avait toujours, que je sache, défini l'homme un être raisonnable par nature, un animal doué de raison. M. Cousin est, je crois, le premier philosophe qui ait prétendu nous enlever ce privilége. Mais peut-être ne voudra-t-on pas croire combien la chose est sérieuse. Il faut que je montre que ce point est capital, que M. Cousin est pour ainsi dire là tout entier; que toute sa philosophie, si philosophie il y a, repose sur cette assertion, que *nous ne pensons pas naturellement, et que c'est Dieu qui pense pour nous;* que sa méthode l'a mené là, que sa psychologie se résume en cela, que son ontologie sort de là, et que sa théologie est entée là-dessus; en sorte que, ce point renversé, tout croule chez M. Cousin, méthode, psychologie, ontologie, théologie, enfin toute son œuvre. Écoutons donc encore M. Cousin, résumant ainsi lui-même ses travaux de huit années : « Dès l'année 1818, dit-il, » nos travaux avancèrent et commencèrent à prendre plus » d'étendue et de profondeur. Les faits de conscience ayant » été réduits à trois grandes classes, les faits sensibles, les » faits volontaires, et les faits rationnels, le temps était venu » d'analyser plus intimement chacun d'eux, et les rapports » qui les unissent dans l'unité indivisible de la conscience. » Ce fut surtout les faits volontaires et les faits rationnels qui » occupèrent mon attention, parce qu'ils avaient été plus né- » gligés dans la philosophie française. Les faits sensibles sont » nécessaires; les faits rationnels sont aussi nécessaires, et la » raison n'est pas moins indépendante de la volonté que la

» sensibilité. Les faits volontaires sont seuls marqués aux » yeux de la conscience du caractère d'imputabilité et de per- » sonnalité : la volonté seule est la personne ou le moi. Le » moi est le centre de la sphère intellectuelle. Tant qu'il n'est » pas, les conditions de l'existence de tous les autres phéno- » mènes peuvent bien avoir lieu, mais sans rapport au moi; » ils ne se redoublent pas dans la conscience, et sont pour » elle comme s'ils n'étaient pas. La volonté ne crée aucun des » phénomènes rationnels et sensibles ; elle les suppose même, » en ce sens qu'elle ne se saisit elle-même qu'en se distin- » guant d'eux. Nous ne nous trouvons nous-mêmes que dans » un monde étranger, entre deux ordres de phénomènes qui » ne nous appartiennent pas, que nous n'apercevons même » qu'à condition de nous en séparer. Bien plus, nous n'aper- » cevons que par une lumière qui ne vient pas de nous; car » notre personnalité est la volonté, et rien de plus. Toute » lumière vient de la raison, et c'est la raison qui aperçoit et » elle-même, et la sensibilité qui l'enveloppe, et la volonté » qu'elle oblige sans la contraindre. L'élément de la connais- » sance est rationnel par son essence, et la conscience, quoi- » que composée de trois éléments intégrants et inséparables, » emprunte son fondement le plus immédiat de la raison, » sans laquelle il n'y aurait aucune science possible, et par » conséquent aucune conscience. La sensibilité est la condi- » tion extérieure de la conscience ; la volonté en est le centre, » et la raison la lumière. La raison est impersonnelle de sa » nature. Ce n'est pas nous qui la faisons, et elle est si peu » individuelle que son caractère est précisément le contraire » de l'individualité, savoir l'universalité et la nécessité, puis- » que c'est à elle que nous devons la connaissance des vérités » nécessaires et universelles, des principes auxquels nous » obéissons tous, et auxquels nous ne pouvons pas ne pas » obéir. (*Préface* de 1826.) »

La vérité et l'erreur sont mêlées dans ce passage avec un art infini. On y sent de profondes réflexions, un long et pénible travail ; on comprend, en le lisant, comment M. Cousin a pu arriver à se tromper lui-même, et à s'égarer si fondamentale- ment sur un point aussi capital. Ce passage, en un mot, nous

explique, mieux que la prétendue observation interne alléguée par M. Cousin, comment il est arrivé à ravir à l'homme la faculté de la raison. En effet, voyez-vous d'abord M. Cousin divisant les faits de conscience en trois grandes classes, les faits sensibles, les faits volontaires, et les faits rationnels, qu'il sépare comme des phénomènes entièrement distincts, quoiqu'il convienne, deux lignes plus loin, que l'unité de la conscience est indivisible, et qu'elle est composée de trois éléments *intégrants* et *inséparables*. Et voilà toujours l'erreur de M. Cousin. Il analyse, et il s'égare dans son analyse. Il trouve la volonté prédominant dans certains phénomènes de notre nature, et il appelle ces phénomènes *faits volontaires;* il les met donc à part, en tant que marqués de ce caractère et scellés pour ainsi dire de ce cachet, étiquetés de cette devise. De même, il trouve la raison ou la connaissance plus apparente dans certains phénomènes qu'il examine spécialement sous ce rapport, et il appelle ces phénomènes *faits rationnels*, ce qui lui donne une deuxième classe, qu'il met encore à part dans son laboratoire, avec une nouvelle étiquette. Enfin, il trouve la sensation plus évidente dans d'autres phénomènes, et il remplit un troisième bocal de ce qu'il appelle les *faits sensibles*. Y a-t-il donc réellement dans la nature humaine des faits ainsi séparables, et peut-on procéder à de telles abstractions sans détruire l'unité indivisible de l'être? Eh non! il n'y a pas de faits purement sensibles, pas de faits purement rationnels, pas de faits purement volontaires. Il n'y a qu'un fait dans tous ces faits, un fait où interviennent à la fois le *moi*, le *non-moi*, et leur rapport. Prenez donc garde, grand analyste; car tout-à-l'heure, prenant vos catégories de faits pour des choses réellement distinctes, vous allez transporter dans la notion même de notre être ces trois termes, et, distinguant le volontaire du sensible et du rationnel, ôter au *moi* le sensible et le rationnel pour ne lui donner d'autre apanage que la volonté; et cela parce que certains faits vous auront montré particulièrement le sujet ou le *moi*, d'autres l'objet ou le *non-moi*, et d'autres enfin leur rapport ou la notion que le *moi* et le *non-moi* engendrent par leur union. Mais aucun fait ne vous aura dit

que le *moi* était uniquement la volonté, puisque tout phénomène vous aura montré le *moi* à la fois sensible, raisonnable, et volontaire. Prenez garde, encore une fois, de transporter dans votre synthèse le vice d'une fausse analyse. M. Cousin n'y manque pas en effet, et, tandis que son analyse ne lui donnait réellement pour définition du *moi* qu'un être triple et un, composé toujours et simultanément de trois termes, de trois facultés plus ou moins prédominantes, sensation-sentiment-connaissance, il en fait un être composé de trois choses distinctes et séparées, la sensibilité, la volonté, la raison. C'est qu'il a oublié que, dans les phénomènes, la volonté était accompagnée de sensibilité et de connaissance; que la raison ou la connaissance supposait un sujet et un objet, un *moi* et un *non-moi;* et enfin, que la sensibilité s'accompagnait toujours dans l'homme de connaissance et de volonté. Il a oublié cela, dis-je, quoiqu'il soit bien obligé de le reconnaître, puisqu'il dit deux ou trois fois dans ce passage même que la conscience est un composé *indivisible* de trois éléments *intégrants* et *inséparables.* Mais enfin il l'a oublié, égaré par sa division de faits sensibles, de faits rationnels, et de faits volontaires. Or, dans laquelle de ces trois catégories, le sensible, le rationnel, et le volontaire, placera-t-il le *moi?* Dans quel de ses bocaux mettra-t-il l'essence de notre être? Condillac avait pris la sensibilité, Descartes avait pris la raison, M. Cousin prend la volonté. Ils ont tort tous les trois; notre être, le *moi,* n'est dans aucune de ces divisions, il ne gît dans aucun de ces bocaux où l'analyse prétend le renfermer, il n'est que dans l'unité trinaire qu'il a fallu décomposer pour arriver à distinguer la sensation du sentiment et de la connaissance.

Vous vous félicitez, dirons-nous à M. Cousin, d'avoir distingué profondément les faits volontaires des faits sensibles et des faits rationnels, et d'avoir par là séparé ce qui, suivant vous, est l'homme de ce qui n'est pas lui. Mais où arrivez-vous avec cette séparation? Vous arrivez à ce mot dont vous étiez parti, *Je.* Vous appelez cela la volonté, et vous prétendez avoir là notre existence absolue. C'est là votre erreur. Notre existence absolue est un mystère : appelons ce mystère

je ou *moi*, mais ne l'appelons pas *volonté*. Si vous l'appelez *volonté*, je l'appellerai *passivité*, et j'aurai autant raison que vous : de même que Gassendi avait autant raison que Descartes, lorsqu'au *Spiritus* de celui-ci il répondait par *Caro*.

Otez la sensibilité, il n'y a plus d'homme ; ôtez de même la connaissance ou la raison, l'homme disparaît aussi. Donc l'homme est aussi bien composé de sensibilité et de connaissance que de ce que vous appelez volonté.

Mais je vais plus loin, et je dis que ce que vous appelez la volonté se trouve dans la sensibilité et dans la connaissance ; et vous-même, quelque part, l'avez reconnu ; car vous avez écrit : « Le *moi* agit sans cesse tant qu'il est. Nous agissons » et nous voulons dans la sensation même. (Article sur les » *Leçons de M. Laromiguière.*) »

Donc toutes vos grandes et profondes analyses ne signifient rien. Car, en définitive, où arrivez-vous ? Vous dites : « La sensibilité est la condition extérieure de la conscience ; » la volonté en est le centre, et la raison la lumière. » Soit ; mais ce que vous appelez conscience existe-t-il sans la sensibilité et sans la raison ? Ce que vous appelez métaphoriquement centre existe-t-il sans circonférence et sans rayon ? Je veux bien que le sentiment (car c'est le sentiment que vous cachez et méconnaissez sous ce nom de volonté), je veux bien, dis-je, que le sentiment soit le centre du *moi* humain ; mais ce sentiment répond à un objet, et voilà la sensibilité ; et, répondant à un objet, il le connaît ou aspire à le connaître, et voilà la connaissance, ou ce que vous nommez la raison. Quoi que vous fassiez, vous ne pouvez échapper à la *trinité* qui est dans l'homme et qui le compose.

Donc, encore une fois, la vérité supérieure à laquelle toute psychologie aboutit consiste à proclamer cette trinité, et non pas à séparer, à fragmenter ces trois éléments indissolubles de notre être.

Vainement M. Cousin espérerait-il échapper à cette conclusion en insistant de nouveau sur la *nécessité* du sensible et du rationnel. Les faits sensibles sont nécessaires sans doute, mais nécessaires à cause du sujet aussi bien qu'à

cause de l'objet, causés par le sujet aussi bien que par l'objet. Ils ne sont pas nécessaires sans le sujet, indépendamment du sujet. Leur nécessité tient donc à la nature du sujet; changez la nature du sujet, cette nécessité disparaît. Et de même les faits rationnels sont nécessaires sans doute, mais nécessaires aussi à cause du sujet, et causés par le sujet aussi bien que par l'objet. Ils ne sont pas nécessaires sans le sujet, indépendamment du sujet. Le passage de Le Clerc que j'ai cité plus haut est admirable sur ce point. Ce qu'il dit revient à ceci : Les idées sont-elles obscures, nous sommes libres, car nous pouvons conclure ou ne pas conclure. Sont-elles claires, au contraire, nous concluons nécessairement, mais nous concluons en vertu de notre nature. Le *moi*, qui se trouvait dans les prémisses, se retrouve dans la conclusion. Chacune des prémisses était pour ainsi dire identique au *moi*, identifiée avec le *moi;* et il en est par conséquent de même de la conclusion. Aussi nous ne cherchons pas et nous ne pouvons pas chercher au-delà ; notre nature est satisfaite et complétement satisfaite. C'est ainsi que notre liberté d'intelligence s'accorde avec la nécessité de l'intelligence absolue. C'est ainsi que, tout soumis que nous soyons à la raison absolue qui est hors de nous, nous sommes pourtant cause sous le rapport de cette raison perçue en nous. Le plus ou le moins de raison qui est en nous est cause de la quantité de raison absolue que nous percevons dans le phénomène. Sans doute il y a hors de nous aussi une cause des phénomènes sensibles et une cause des phénomènes rationnels; il y a un monde extérieur visible et un monde extérieur intelligible. La nécessité règne donc hors de nous. Mais cette nécessité est aussi en nous, elle est dans notre nature. Nous faisons pour ainsi dire partie de ce monde visible et de ce monde intelligible. Le lien entre ces mondes et nous préexistait en nous. Il y a là un mystère, mais il faut le reconnaître. Le phénomène préexistait en nous; nous étions pour ainsi dire ce que nous sommes avant d'être, et voilà pourquoi nous sommes. Leibnitz a là-dessus un beau passage; c'est dans ses *Réflexions sur l'Essai de Locke :* « La question de l'origine de nos idées » et de nos maximes, dit-il, n'est pas préliminaire en philo-

» sophie, et il faut avoir fait de grands progrès pour la bien » résoudre. Je crois cependant pouvoir dire que nos idées, » *même celles des choses sensibles*, viennent de notre propre » fonds, dont on pourra juger par ce que j'ai publié touchant » la nature et la communication des substances et ce qu'on » appelle l'union de l'âme avec le corps; car j'ai trouvé que » ces choses n'avaient pas été bien prises. Je ne suis nulle- » ment pour la *tabula rasa* d'Aristote, et il y a quelque chose » de solide dans ce que Platon appelait la *réminiscence*. Il y » a même quelque chose de plus; car nous n'avons pas seu- » lement une *réminiscence* de toutes nos pensées passées, » mais encore un *pressentiment* de toutes nos pensées. Il est » vrai que c'est confusément et sans les distinguer; à peu près » comme, lorsque j'entends le bruit de la mer, j'entends celui » de toutes les vagues en particulier qui composent le bruit » total, quoique ce soit sans discerner une vague de l'autre. » Et il est vrai, dans un certain sens que j'ai indiqué, que » non seulement nos idées, mais encore nos sentiments, » naissent de notre propre fonds, et que l'âme est plus in- » dépendante qu'on ne pense, quoiqu'il soit toujours vrai que » rien ne se passe en elle qui ne soit déterminé. » J'engage M. Cousin à réfléchir sur ces paroles du maître. Leibnitz voit profondément tout ce qu'il y a dans ce que M. Cousin appelle spontanéité; mais il n'enlève pas à l'homme ces préliminaires du phénomène pour les mettre en Dieu; car le mystère ne serait pas moindre d'une part, et de l'autre il serait augmenté. Leibnitz, donc, reconnaît en nous une cause de nos idées et de nos sentiments, une cause des faits sensibles et des faits rationnels, qu'il nomme réminiscence et pressentiment. Mais il ne nous enlève pas cette causalité, qui est de notre essence, pour nous réduire à une abstraction nommée volonté.

Vainement encore M. Cousin essayerait-il de s'appuyer de nouveau sur cet axiome, que les faits volontaires sont seuls marqués aux yeux de la conscience du caractère d'imputabilité et de personnalité. Sans doute, quand nous imputons quelque chose à un de nos semblables, nous examinons sa volonté, nous le jugeons par là; mais séparons-nous sa vo-

lonté de sa raison et des circonstances sensibles où il s'est trouvé? ou plutôt ne connaissons-nous pas sa volonté par le degré de sa raison et de sa sensibilité? Sans doute ce que nous condamnons ou pardonnons, c'est lui en tant que volonté, c'est-à-dire en tant que sentiment. Mais la mesure et la connaissance de ce sentiment nous est donnée par la considération de sa raison et de sa sensibilité. Ce qui est imputable, c'est l'homme tout entier, c'est l'homme triple et un, sensation-sentiment-connaissance. Et la preuve, je le répète, c'est que continuellement, dans nos jugements, nous faisons intervenir le degré de raison des coupables. Jugeons-nous un enfant avec la même règle que nous jugeons un homme fait? Un homme a été attaqué, il a tué son agresseur : lui imputons-nous ce meurtre? Non. Et pourquoi? il a cependant voulu le tuer, en prenant les choses au pied de la lettre; mais nous décidons cependant qu'il n'a pas voulu, dans le sens réel du mot, parce que la sensibilité, violemment mise en jeu par l'agression, lui a enlevé la possibilité de raisonner et de vouloir. Nous disons donc de cet homme : Il n'avait pas sa raison, donc il n'a pas voulu. Nous ne disons pas simplement : Il n'a pas voulu. Au contraire, nous reconnaissons, encore une fois, qu'à considérer les choses superficiellement, il a voulu; mais nous n'appelons pas cela vouloir. Pour que l'homme nous paraisse réellement vouloir, il faut que son essence triple intervienne tout entière. Donc, nécessairement, dans tous nos jugements intervient la considération de l'être humain en tant que raisonnable et sensible, et non pas seulement en tant que volontaire.

Mais c'en est assez; poursuivons, et montrons à quelles étranges conséquences, à quelle fausse ontologie, à quelle théologie absurde cette conception de la personnalité humaine réduite à la volonté a conduit M. Cousin. Une fois qu'ayant dépouillé l'homme de toute causalité dans les faits de sa sensibilité et de sa raison, il a cru, se payant de mots, avoir trouvé le lien qui unit l'élément sensible (nécessaire, suivant lui, d'une nécessité extérieure à l'homme) et l'élément rationnel (également nécessaire, suivant lui, d'une nécessité extérieure à l'homme) avec le *moi*, c'est-à-dire avec la vo-

lonté, qui, suivant lui, compose tout l'homme, M. Cousin s'est vu entraîné, comme par un fleuve rapide, dans un véritable abîme. Il a été ainsi lui-même un exemple de la nécessité de la logique et des conséquences fatales qu'elle entraîne lorsque nous n'employons pas notre liberté à suspendre notre jugement sur les idées obscures. M. Cousin, ayant affirmé une fausse psychologie, s'est trouvé avoir une fausse ontologie et même une fausse théologie toutes faites. En effet, il s'est dit : Les faits sensibles sont nécessaires ; l'homme n'y est pour rien ; ils viennent donc de la nature, qui les produit et les cause. Les faits rationnels sont nécessaires aussi ; l'homme n'y est pour rien ; ils viennent donc de Dieu, qui les produit et les cause. Les faits volontaires seuls constituent le moi, la personnalité humaine ; eux seuls viennent de l'homme, qui les produit et qui les cause. Donc l'homme est un composé de trois choses, la nature, l'homme, et Dieu. Et, tout en répétant que la conscience est une et indivisible, M. Cousin a composé l'homme de *trois êtres distincts et séparés*, la nature, l'homme, et Dieu.

Et du même coup, chose admirable ! il a eu Dieu ; car Dieu, comme on va le voir, s'est trouvé composé, pour M. Cousin, des mêmes éléments qui, suivant lui, composent l'homme, c'est-à-dire de *trois êtres distincts et séparés*, Dieu, l'homme, et la nature. Il a donc possédé l'absolu, et a cru rivaliser avec Schelling. Si l'on en doute, qu'on lise attentivement cette conclusion de sa *Préface* et de tous ses travaux : « Je touche » ici à un point fondamental... Arrivée sur ces hauteurs, la » philosophie s'éclaircit en s'agrandissant... La raison est en » quelque sorte le pont jeté entre la psychologie et l'ontologie, » entre la conscience et l'être ; elle pose à la fois sur l'une et » sur l'autre ; elle descend de Dieu et s'incline vers l'homme ; » elle apparaît à la conscience comme un hôte qui lui apporte » des nouvelles d'un monde inconnu dont il lui donne à la fois » et l'idée et le besoin. Si la raison était personnelle, elle se- » rait de nulle valeur et sans aucune autorité hors du sujet et » du moi individuel. Si elle restait à l'état de substance non- » manifestée, elle serait comme si elle n'était pas pour le moi » qui ne serait pas lui-même. Il faut donc que la substance in-

» telligente se manifeste, et cette manifestation est l'appari-
» tion de la raison dans la conscience. La raison est donc à la
» lettre une révélation, une révélation nécessaire et univer-
» selle, qui n'a manqué à aucun homme, et a éclairé tout
» homme à sa venue en ce monde : *Illuminat omnem homi-*
» *nem venientem in hunc mundum.* La raison est le média-
» teur nécessaire entre Dieu et l'homme, ce Λόγος de Pythagore
» et de Platon, ce *Verbe* fait chair qui sert d'interprète à Dieu
» et de précepteur à l'homme, homme à la fois et Dieu tout
» ensemble. Ce n'est pas sans doute le Dieu absolu dans sa
» majestueuse indivisibilité, mais sa manifestation en esprit et
» en vérité; ce n'est pas l'être des êtres, mais c'est le Dieu du
» genre humain. Comme il ne lui manque jamais et ne l'aban-
» donne jamais, le genre humain y croit d'une croyance irré-
» sistible et inaltérable, et cette unité de croyance est à lui-
» même sa plus haute unité. (*Préface* de 1826.) »

Ainsi M. Cousin, au sommet de la philosophie, comme il dit, arrive à quoi...? A définir Dieu *la raison.* Les révolutionnaires qui avaient élevé des autels sur nos places publiques à la *Déesse Raison* étaient donc tout aussi philosophes que lui.

Quoi! vraiment, dirons-nous à M. Cousin, le grand mystère des religions et du Christianisme en particulier n'est pas autre que ce que vous venez de nous révéler! Le *Logos* de Pythagore et de Platon, le *Verbe* du christianisme, ne signifient rien autre chose sinon que l'homme est un animal raisonnable, que nous avons la faculté de raisonner, mais que nous ne l'avons pas directement et par nous-mêmes, que cette faculté nous est donnée par Dieu? Mais quelle faculté, je vous le demande, ne nous est pas donnée par Dieu? Et, d'un autre côté, quelle de nos facultés nous est plus intime que la raison? J'ouvre les yeux et je vois; vous appelez cela sensibilité; mais vous prétendez que ce n'est pas moi qui vois, que c'est la nature qui voit en moi, que ce fait ne dépend en rien de ma propre essence, mais dépend du monde extérieur. Vous vous trompez déjà en cela; car pour voir il faut un être capable de voir; donc le phénomène dépend de la nature du sujet comme il dépend de la nature de l'objet. Or, voyant, je vois un péril qui me

menace, ou un objet qui m'attire; je fais, pour échapper à ce péril ou pour atteindre cet objet, une suite de raisonnements; ces raisonnements, vous les attribuez à Dieu seul. Enfin, après avoir raisonné, je me détermine à agir; je fuis le péril ou marche à mon but. Oh! alors, c'est moi, dites-vous, qui agis, et qui agis seul; Dieu n'est pour rien dans mon acte; et là, mais là seulement réside la personnalité humaine tout entière. Ne voyez-vous pas que tout cela est absurde, qu'il n'y a pas plus de motif pour m'attribuer ma détermination que mon raisonnement qui a précédé cette détermination, ou que ma sensation qui a précédé ce raisonnement?

Est-il possible d'ailleurs que M. Cousin se soit imaginé sérieusement que le Christianisme n'avait pas voulu dire autre chose en parlant du Verbe de Dieu? Mais les chrétiens ne disaient pas seulement qu'il y avait en Dieu un Verbe de Dieu; ils disaient (et M. Cousin qui fait maintenant des *catéchismes* doit le savoir) que Dieu était un et triple à la fois, qu'il y avait trois personnes en Dieu, le Père, le Fils, et l'Esprit saint. Si Dieu est la Raison et n'est que la Raison, il n'est donc pas *trois en un;* comment donc M. Cousin a-t-il pu croire qu'il avait trouvé le sens du Christianisme?

Je vais le dire; mais ceci est le dernier terme où je suivrai M. Cousin dans sa théologie; car je n'aurais pas la force d'aller plus loin. M. Cousin, donc, pour expliquer la Trinité du Christianisme, et aussi pour rivaliser avec Schelling, a imaginé de composer un être qui est à la fois Dieu, homme, et nature; Dieu par la tête, pour ainsi dire, homme par le milieu du corps, et nature par les extrémités. Je vais expliquer, si je puis, le Dieu de M. Cousin.

N'est-il pas vrai que M. Cousin vient de composer l'homme de trois éléments divers, mais dont il n'indique pas le lien, savoir: le *moi* volontaire qui est l'homme proprement dit, la *raison* qui est Dieu dans l'homme, et la *sensibilité* qui est pour ainsi dire la nature dans l'homme? La nature ou le monde extérieur fournit la sensibilité, l'homme donne pour son contingent la personnalité de son *moi*, et Dieu apporte pour sa quote-part la raison. Ainsi M. Cousin fait l'homme.

Hé bien, de même il compose Dieu de trois choses, Dieu,

proprement dit (sur lequel il ne s'explique pas autrement que pour dire qu'il est la raison absolue), l'homme, et la nature.

Et il est bien forcé à cela, comme je l'ai déjà remarqué; car l'homme étant un *moi* volontaire, et la sensibilité dans l'homme étant causée par la nature, il s'ensuit qu'il n'y a plus d'autre place à donner à Dieu que cette raison absolue qui préside à nos jugements. Dieu se trouve donc ressembler beaucoup à ce *Fatum* des anciens que les poëtes mettaient au-dessus de tous les dieux, au-dessus de Jupiter. Mais l'homme, ce *moi* volontaire et libre, est également indépendant quant à son essence; et la nature aussi est indépendante. En réunissant ces trois choses, qui toutes trois existent sans lien, on a la totalité des choses qui, elle aussi, est Dieu. C'est un Dieu collectif à la façon du monstre d'Horace :

Desinit in piscem mulier formosa supernè.

Or puisque Dieu, dans sa totalité, comprend la nature et l'homme, il est donc à la fois Dieu, nature, et humanité; il est donc triple. Et puisque l'homme reçoit de Dieu la raison, et qu'il reçoit du monde extérieur la sensibilité, il est donc triple aussi.

Dieu est donc un composé de trois parties, comme l'homme est un composé de trois parties; et il se trouve que les trois parties qui composent Dieu sont les mêmes qui composent l'homme. Il y a donc identité.

C'est ainsi, dit M. Cousin, que l'homme reflète Dieu, et que « Dieu revient en quelque sorte à lui-même dans la con-» science de l'homme, dont il constitue indirectement le mé-» canisme et la triplicité phénoménale par le reflet de son » propre mouvement et de la triplicité substantielle dont il est » l'identité absolue. (*Préface* de 1826.) » Comprenne qui pourra cette dernière formule.

Quand M. Cousin écrivait ce beau système, il est évident qu'il voulait rivaliser avec Schelling; et comment ne l'aurait-il pas voulu, puisqu'un peu plus tard il a écrit positivement cette phrase : « Les premières années du dix-neuvième siècle » ont vu paraître ce grand système (le système de l'*identité*

» *absolue*). L'Europe le doit à l'Allemagne, et l'Allemagne à » M. Schelling. *Ce système est le vrai.* Schelling l'a mis au » monde, mais il l'a laissé rempli de lacunes de toute espèce. » Hegel, venu après Schelling, développa et enrichit ce sys- » tème, mais en lui donnant à plusieurs égards une face nou- » velle. (*Préface* de 1833.) » Il est impossible, j'espère, de s'exprimer plus clairement : L'Europe doit à l'Allemagne, et l'Allemagne doit à M. Schelling un grand système *qui est le vrai.* Mais si le système de Schelling *est le vrai*, pourquoi M. Cousin n'a-t-il pas tout simplement adopté le système de Schelling? On marche vraiment avec M. Cousin de merveille en merveille.

Il a cru le saisir ce système, s'en emparer, s'il faut en croire les Allemands; mais il n'y est pas parvenu. « Qu'est-ce, s'écrie » un disciple de Hegel (M. Hinrichs, dans les *Annales ber-* » *linoises de la critique scientifique*), qu'est-ce que cet amal- » game d'éléments disparates que M. Cousin s'efforce de nous » faire accepter comme la raison dernière de toute chose? » Tant que M. Cousin ne nous donnera pas le mot de son » énigme, nous ne verrons dans son prétendu système qu'un » amas de contradictions. Pour que la sensibilité, la person- » nalité (de nature relative), et la raison (de nature absolue) » puissent réellement produire une unité, il faut que toute dis- » tinction et toute hétérogénéité soient effacées ou détruites » au centre de la conscience. La raison, bien qu'elle ne soit » ni la sensibilité, ni la personnalité, se lie néanmoins, selon » M. Cousin, à ces deux facultés élémentaires. Mais quel est » donc le point de liaison commun, si la sensibilité et la per- » sonnalité existent à côté et en dehors de la raison? C'est » ainsi que M. Cousin croit s'être emparé du point de vue de » Schelling. Mais Schelling est trop philosophe pour accréditer » toutes ces contradictions (1). » Et, continuant à s'échauffer, le philosophe allemand, représentant de l'école de Schelling et de Hegel, arrive à traiter la théorie de M. Cousin d'*affreuse monstruosité.* C'est uniquement sous le rapport de la logique qu'il la traite de cette façon. Ces trois termes, *sensibilité*, *per-*

(1) Voy. *De l'Allemagne*, par Heine, tom. II.

sonnalité, *raison*, juxtaposés sans lien, sans identité véritable, puisque l'un vient de la nature, le second de l'homme, et le troisième de Dieu, irritent, et justement, le disciple de l'école de l'identité absolue. Il trouve que M. Cousin n'a pas saisi le point capital du système, et il le lui fait sentir vertement. Pour moi, j'avoue que je serais assez disposé à m'écrier aussi que c'est une folie et une monstruosité qu'une telle conception de Dieu, mais pour une autre raison. La logique assurément m'est chère; mais c'est le sentiment qui est surtout révolté, à mon avis, par le théisme ou panthéisme de M. Cousin.

Les poëtes ont souvent décrit l'espèce d'horreur qui saisit un homme quand, marchant sur des prairies émaillées de fleurs, il rencontre sous ses pas un serpent ou quelque autre animal redoutable ou qui fait mal à voir. Le sang est refoulé jusque dans le cœur, et la vie semble prête à nous abandonner. Il est difficile de ne pas éprouver, dans la partie la plus haute de notre être, une impression semblable, quand, étudiant la science de la vie, on rencontre un système qui, sous prétexte de vous expliquer Dieu, de vous élever, de vous agrandir, de vous donner des ailes pour le bien, pour le beau, anéantit à la fois Dieu, la vie, le beau, le bien, et ne vous laisse apercevoir qu'une fatalité aveugle et une sorte de spectre sans cœur appelé Dieu. Tel est l'effet du système de M. Cousin.

Quoi! Dieu n'est que raison, et pas amour? quoi! il ne se manifeste à nous que par la raison? quoi! la raison est le seul lien qui existe entre lui et nous? Mais qu'est-ce que la raison? c'est l'évidence logique; c'est, si vous voulez, l'idée vague d'infini. Ainsi nous ne communiquons avec Dieu, et Dieu ne communique avec nous qu'autant qu'il est présent dans nos raisonnements, et que nous savons que l'infini existe. Mais alors, pourquoi Dieu se donne-t-il la peine de communiquer ainsi avec nous? S'il n'est que raison et pas amour, pourquoi nous a-t-il créés? S'il n'est que raison et pas amour, comment nous sauvera-t-il?

Et M. Cousin, encore une fois, s'est imaginé que c'était là le sens du Christianisme! Quoi! le Verbe de Dieu, ce *Verbe* fait chair « qui sert d'interprète à Dieu et de précepteur à

» l'homme, homme à la fois et Dieu tout ensemble, » ce Verbe est raison pure ou pur raisonnement. Quoi ! Jésus fut uniquement le prophète de la raison, le type de la faculté raisonnante, le Messie de la logique ! Alors, il faut en convenir, il a bien mal joué son rôle. Lui qui se disait et qui a été dit le Verbe de Dieu, au lieu de raisonner, il a parlé amour, charité ! Bagatelle que tout cela, et tout-à-fait hors du personnage ! C'était logique et dialectique qu'il devait parler.

Foulons aux pieds ces chimères, et détournons-en nos regards.

Dieu nous illumine par la raison, sans contredit, mais il nous échauffe aussi par le sentiment, et il nous conduit par la nature. La connaissance, le sentiment, la manifestation corporelle, sont trois aspects de Dieu unis et inséparables ; car Dieu, c'est la vie. Ces trois aspects se retrouvent en nous. Ils se retrouvent aussi dans la nature. Voilà où gît l'identité.

Mais prendre un des rayons de la vie divine, prendre un des rayons de la vie humaine, et enfin prendre un des rayons de la nature, et de ces trois rayons composer l'homme comme de trois ressorts qui se meuvent de trois côtés différents, ce n'est pas expliquer l'homme, c'est briser et nier l'unité de la vie en nous ; c'est faire de nous d'absurdes machines.

Puis composer Dieu avec l'homme, la nature, et la raison, c'est également détruire Dieu ; car c'est ôter à Dieu ce qui le constitue aussi bien que la connaissance, à savoir le sentiment et la manifestation.

Dieu est, et, à tous les moments de son éternité, il est identique avec lui-même, triple et un. En ce sens, il n'a pas besoin de l'homme pour être ; et de fait, l'homme n'a pas toujours été ; il fut un temps où il n'existait que virtuellement. Dieu, donc, ne se compose pas de trois parties, la nature, l'homme, et un je ne sais quoi qui ne serait pas Dieu.

Mais le dommage causé dans l'âme par le système de M. Cousin me paraît plus grand encore que s'il ne faisait que détruire en nous l'idée de Dieu. Faire ce qu'a fait M. Cousin, ce n'est pas seulement détruire l'unité de notre être et l'unité de Dieu, c'est encore détruire du même coup le rapport entre Dieu et l'homme. Car ces deux existences étant ainsi fonction l'une de

l'autre, il y a confusion, entremêlement, si je puis ainsi parler; mais il n'y a pas rapport.

En effet, dans la vérité, Dieu est véritablement l'être hors de nous, quoique nous vivions en lui; et, étant ainsi, il peut être à la fois celui qui nous a créés et celui qui nous appelle à lui. Entre lui, qui est infini et parfait, et nous qui sommes son image finie et imparfaite, il y a donc un rapport; et ce rapport est l'*Idéal*, qui est ainsi le pont qui nous conduit vers Dieu. Mais coupez par parties et confondez la vie humaine et la vie divine, comme l'a fait M. Cousin, tout idéal cesse et s'évanouit. Le présent donc et le fait actuel s'étendent alors sur nous et sur notre pensée, comme un obscur brouillard; un poids aussi lourd que l'univers nous accable.

§ XV.

De la philosophie de l'humanité selon M. Cousin.

Tandis que l'Allemagne accomplissait un rôle philosophique, la France, comme je l'ai dit, en remplissait un autre.

L'Allemagne s'occupait de la vie du *moi*. Mais n'y a-t-il donc que solitude dans la vie? n'y a-t-il que le *moi*, ou n'y a-t-il que des *moi* solitaires? n'y a-t-il que le moi, Dieu, et la nature?

Non : il y a le *semblable;* les *moi* sont communicables entre eux, et forment, dans le temps comme dans l'espace, des groupes vivants.

Qu'est-ce que l'amour, qu'est-ce que la famille, qu'est-ce que la patrie, qu'est-ce que l'humanité? Voilà les questions philosophiques qui ont occupé la France plus que l'Allemagne; voilà le champ de sa philosophie. Le résultat des deux grands siècles de la France a été de produire sur ces questions un Idéalisme de la vie du *nous* comparable et parallèle à l'Idéalisme de la vie du *moi* qui occupait les Alle-

mands. Cet Idéalisme, c'est la *doctrine du progrès et de la perfectibilité.*

La première de toutes les nations, la France, a posé et débattu les hautes questions de l'humanité. Son dix-huitième siècle s'ouvre par la doctrine de la perfectibilité et se ferme par là. On parle du Napolitain Vico pour avoir entrevu la vie collective de l'humanité à travers le temps; mais notre Charles Perrault, mais notre Pascal, sont antérieurs à Vico. Cinquante ans durant, sous le voile de la question de la supériorité des modernes sur les anciens, la perfectibilité du genre humain avait été discutée en France; et c'est là, je l'ai démontré ailleurs (1), qu'est le germe si splendidement développé plus tard sous le nom de dix-huitième siècle et de révolution française.

M. Cousin n'est pas de l'école française, de l'école du dix-huitième siècle et de la révolution, de l'école qui a fini par se résumer dans ces mots : Perfectibilité indéfinie du genre humain. Loin de là, il fait profession, comme nous l'avons vu, de ne pas savoir ce que c'est que la philosophie française; et aujourd'hui ce qu'il repousse et déteste le plus, c'est la doctrine du progrès. Le présent, voilà sa bannière.

Aussi n'est-ce en aucune façon à la suite des philosophes français que M. Cousin s'est avancé sur le terrain de la philosophie de l'histoire. C'est en suivant les pas de l'école allemande de Hegel.

Ce n'est pas ici le lieu de montrer comment l'idéalisme allemand a été impuissant à créer la véritable philosophie de l'histoire. Par des raisons que je tâcherai d'exposer ailleurs (2), le mouvement de Kant, poursuivi par Schelling, n'a abouti qu'à un grand fatalisme étendu à la fois sur le passé et sur le présent par leur successeur Hegel. L'Idéalisme du *moi* solitaire ne pouvait comprendre sympathiquement la vie de l'humanité; il ne pouvait aboutir qu'à des formules logiques. Notre ami Edgard Quinet, dans un morceau remarquable (*Revue*

(1) *De la loi de continuité qui unit le dix-huitième siècle au dix-septième*, dans la *Revue Encyclopédique*, 1833.

(2) Voy. l'article *Hegel* de l'*Encyclopédie Nouvelle.*

des Deux-Mondes, tom. IV), a bien saisi le rapport de cette philosophie avec le moment précis où elle parut. « Hegel, » dit-il, fonda son école au centre de la Sainte-Alliance... » Dans ce monde aussi épuisé de liberté que d'esclavage, n'y » ayant plus nulle part de spontanéité ni seulement d'appa- » rence de vie, il n'y en eut pas plus dans sa philosophie. Ce fut » la consécration fataliste de toute autorité, la sanction du » plus fort, un mot échappé à l'abattement de l'univers, et » pris pour sa dernière idée. Comme alors toute histoire sem- » blait suspendue et muette, et que la résignation à leurs mi- » sères était la seule chose qui parût dans les peuples, la phi- » losophie ne sut elle-même que chercher et fonder le présent, » et son caractère fut de n'avoir aucun pressentiment d'un » lendemain. »

M. Cousin, tout le monde le sait, nous a donné en France, sous la restauration, c'est-à-dire aussi sous la Sainte-Alliance, une répétition du système de Hegel, sinon pour les idées (ce que je ne puis décider, ne connaissant pas les écrits de Hegel) du moins pour l'esprit et la tendance.

C'est encore par la logique, et avec ce qu'il appelle l'absolu, que M. Cousin est arrivé à sa philosophie de l'histoire. De même qu'il n'avait pas cherché Dieu en lui par la voie du sentiment et de la raison associées, mais en dehors de lui par la logique, de même il n'a pas senti l'humanité en lui, et ne s'est pas uni à l'humanité; il n'a pas même cherché l'humanité, mais il a cherché ce qu'il appelle les lois de l'histoire, comme un *non-moi* complétement étranger à sa vie.

Comment M. Cousin arrive-t-il par l'absolu à comprendre l'histoire ou la vie de l'humanité? C'est en vertu d'une formule, de la formule du *fini* et de l'*infini*, de l'*unité* et de la *multiplicité*. Cette formule est la baguette magique avec laquelle il a parlé de l'Orient et de l'Occident, de l'Inde et de la Grèce, du Christianisme et de la philosophie, enfin *de omni re scibili*. Nous sommes donc bien forcés d'examiner la valeur de cette formule. Au surplus, quand nous saurons positivement ce qu'elle vaut et quel est son sens véritable, il sera peut-être évident pour nous que M. Cousin en a fait un

singulier abus, et dès lors il deviendra inutile d'examiner sérieusement sa philosophie de l'histoire.

Il faut d'abord savoir comment M. Cousin arrive à cette précieuse formule. C'est par l'analyse et la réduction des catégories dans lesquelles, non pas seulement depuis Aristote, mais depuis l'Indien Capila, et sans doute avant lui, les logiciens classent nos idées. M. Cousin a réduit à deux ces catégories. C'est là, avec l'*impersonnalité de la raison*, ce que M. Cousin appelle ses grands travaux, sur lesquels il fonde sa gloire philosophique. Ecoutons-le parler :

« Il y a plus de douze ans que, pour la première fois dans » une chaire publique, j'ai donné une énumération complète » des éléments de la raison humaine, une réduction de ces » éléments, et une analyse de leurs rapports. Je me contenterai aujourd'hui d'exprimer les résultats de mes travaux, » laissant à vos méditations le soin de féconder ces germes, » et me fiant à la vertu de l'histoire, qui, en les développant, » les confirmera. J'ai l'air peut-être de hasarder beaucoup, » et je ne fais que résumer les travaux de toute ma vie... Il » faut aller vite, il faut vous dire brusquement que la raison » humaine, de quelque manière qu'elle se développe, quoi » qu'elle aborde, quoi qu'elle considère, soit qu'elle s'arrête » à l'observation de cette nature qui nous entoure, soit qu'elle » s'enfonce dans les profondeurs du monde intérieur, ne » conçoit toutes choses que sous la raison de deux idées. Examine-t-elle les nombres et la quantité ? il lui est impossible » d'y voir autre chose que l'unité ou la multiplicité. Ce sont » là les deux idées auxquelles toute considération relative » au nombre aboutit. L'un et le divers, l'un et le multiple, » l'unité et la pluralité, voilà les idées élémentaires de la raison en matière de nombre. S'occupe-t-elle de l'espace ? elle » ne peut le considérer que sous deux points de vue : elle » conçoit un espace déterminé et borné, ou l'espace des espaces, l'espace absolu. S'occupe-t-elle de l'existence ? » prend-elle les choses sous ce seul rapport qu'elles existent ? » Elle ne peut concevoir que l'idée de l'existence absolue, ou » l'idée de l'existence relative. Songe-t-elle au temps, elle » conçoit ou un temps déterminé, le temps à proprement par-

» ler, ou le temps en soi, le temps absolu, savoir l'éternité,
» comme l'espace absolu est l'immensité. Songe-t-elle aux
» formes? elle conçoit une forme finie, déterminée, limi-
» tée, mesurable, et quelque chose qui est le principe de cette
» forme, et qui n'est ni mesurable, ni limité, ni fini, l'infini
» en un mot. Songe-t-elle au mouvement, à l'action? elle ne
» peut concevoir que des actions bornées, et des principes
» d'action bornés, des forces, des causes bornées, relatives,
» secondaires, ou une force absolue, une cause première au-
» delà de laquelle, en matière d'action, il n'est pas possible de
» rien rechercher et de rien trouver. Pense-t-elle à tous les
» phénomènes extérieurs ou intérieurs qui se développent
» devant elle, à cette scène mobile d'événements et d'acci-
» dents de toute espèce ? là encore elle ne peut concevoir que
» deux choses, la manifestation et l'apparence, comme appa-
» rence et simple manifestation, ou ce qui, tout en paraissant,
» retient quelque chose encore qui ne tombe pas dans l'appa-
» rence, c'est-à-dire l'être en soi, et, pour prendre le langage
» de la science, le phénomène et la substance. Dans la pen-
» sée, elle conçoit des pensées relatives à ceci, relatives à
» cela, qui peuvent être ou n'être pas, et elle conçoit le
» principe en soi de la pensée, principe qui passe sans doute
» dans toutes les pensées relatives, mais qui ne s'y épuise pas.
» Dans le monde moral aperçoit-elle quelque chose de beau
» ou de bon, elle y transporte invinciblement cette même ca-
» tégorie du fini et de l'infini, qui devient ici l'imparfait et le
» parfait, le beau idéal et le beau réel, la vertu avec les mi-
» sères de la réalité, ou le saint dans sa hauteur et sa pureté
» non souillée... Voilà, selon moi, tous les éléments de la
» raison humaine : deux termes, l'un nécessaire, absolu, un,
» substantiel, causal, parfait, infini; l'autre imparfait, phé-
» noménal, relatif, multiple, fini. Une analyse savante iden-
» tifie entre eux tous les seconds termes et tous les premiers
» termes entre eux; elle identifie l'immensité, l'éternité, la
» substance absolue et la cause absolue, la perfection et l'u-
» nité d'une part; et de l'autre le multiple, le phénoménal,
» le relatif, le limité, le fini, le borné, l'imparfait. (*Cours*
» *de* 1828.) »

Ces pages sont fort belles, sans doute, mais je trouve M. Cousin un peu téméraire d'avoir répété si souvent qu'il était le *troisième*, après Aristote et Kant, qui eût sérieusement abordé la classification, la coordination et la réduction des lois de la pensée. (*Préface de* 1826 et *Cours de* 1828.) Qui ne sait que Ramus, le contradicteur d'Aristote, attaqua les divisions philosophiques de l'école, et y substitua une nouvelle manière de diviser? Qui ne sait que ses divisions consistaient toujours en deux membres contradictoires l'un à l'autre?

La division reproduite par M. Cousin n'est d'une certaine façon que celle de Ramus; et je dis qu'exposée comme il l'a exposée, elle n'a d'autre valeur que celle d'un instrument logique, comme elle était dans les mains de Ramus.

En effet, M. Cousin n'a pas compris la raison profonde de sa formule. D'où vient cette *dualité* perpétuelle dans toutes nos idées, d'où vient que nous ne pouvons rien concevoir sans qu'une dualité surgisse, que le fini suppose l'infini, l'unité la multiplicité, le phénomène la substance, etc., ou réciproquement? D'où vient cela, dis-je? M. Cousin nous dit que c'est le résultat de son analyse des principes régulateurs de la raison; qu'il a pesé, supputé, critiqué les catégories; qu'Aristote en avait fait dix, Kant quatre, et qu'il les a réduites à deux. Ce travail est méritoire, sans doute; mais c'est toujours de la logique travaillant sur de la logique: je ne sens pas là la vie.

La raison profonde de ces deux grandes catégories exposées par M. Cousin, est dans la formule de la vie, dans la formule de l'être, dans la formule de Leibnitz, le *moi*, le *non-moi*, et leur rapport.

L'être, le *moi* passe à travers les phénomènes et survit aux phénomènes: de là, avec l'idée du fini donnée par le *non-moi* dans le phénomène, l'idée de l'*infini*, ou plutôt le sentiment de l'infini, donné par le *moi* qui survit au phénomène. De là l'idée de l'unité et de la pluralité, de la substance et de la forme, etc. Nous portons l'infini en nous, et nous trouvons le fini à chacun de nos pas, car nous sommes finis dans chacune de nos manifestations.

Ainsi ce que M. Cousin a pris pour l'absolu trouve véritablement son explication dans la psychologie même, et reçoit de la psychologie sa lumière.

« Les catégories, dit quelque part M. d'Eckstein, sont semblables à la couverture d'un livre; c'est la couverture, c'est la reliure, ce n'est pas le livre. » M. Cousin a pris la couverture du livre pour le livre.

Si M. Cousin avait véritablement compris d'où venait ce dualisme éternel qui l'a frappé, il se serait attaché à la formule psychologique qui l'explique, au lieu de s'abandonner témérairement à une formule de *haute logique.*

La formule psychologique, étant bien comprise et sentie en nous, est lumineuse par elle-même; transformée en formule abstraite et de pure ontologie elle aurait encore prêté sa lumière, et l'application n'eût pas été incertaine.

M. Cousin fait précisément l'inverse. Il saisit dans le vague la formule du fini et de l'infini, il en fait Dieu, et puis redescend sur la terre. Je dis qu'en procédant ainsi, il n'a pas le sens de sa formule, et qu'il risque grandement de s'égarer à chaque pas dans les applications.

En veut-on une première preuve bien éclatante? La voici. Je prends la conscience humaine, la pensée, le fait intellectuel, et je demande à M. Cousin où est l'unité, la pluralité, et leur rapport. M. Cousin ne peut manquer de répondre, et il répond en effet, en vingt passages de ses écrits que je pourrais citer, que le monde extérieur, le *non-moi* est le multiple, la pluralité; que le *moi* au contraire est l'unité. Cela en effet me paraît incontestable : le sentiment de la pluralité nous est donné par les phénomènes, celui de l'unité par la substance qui se sent survivre dans tous ces phénomènes. Mais, cela étant, il est évident aussi que si nous passons à l'aspect du fini et de l'infini, le *moi* doit représenter l'infini et le *non-moi* le fini : cela, dis-je, est une conclusion nécessaire. Hé bien! le croirait-on? M. Cousin dit tout le contraire : « C'est, dit-il, » le *moi* qui représente éminemment le fini dans la con- » science. (*Cours de* 1828, VIIe leçon, page 28.) » Et M. Cousin insiste longuement sur ce point, et il en fait dériver cette conséquence que le *moi* représentant le fini, les hommes

n'ont pas dû commencer par le point de vue du fini, mais par le point de vue de l'infini, parce que le *moi*, ou l'activité volontaire et libre, a dû se prendre à tout avant de se connaître; d'où M. Cousin déduit que l'époque où l'humanité s'est perdue pour ainsi dire dans l'infini a dû être la première époque; d'où l'Orient avant la Grèce, etc., etc. Conçoit-on un pareil défaut de logique! Quoi! les termes unité, infini, substance, etc., se correspondent, dites-vous, et pourtant le *moi* se trouve être à la fois l'unité et le fini, c'est-à-dire dans les deux séries. Mais M. Cousin sait si peu retrouver sa formule dans le fait intellectuel qu'il ne se contente pas de dire que le *moi* est le fini; il ajoute que le *non-moi* est aussi le fini : « Le fini, c'est le *moi* et le *non-moi*. (*Ibid.*) » Où donc est l'infini dans la conscience? Sera-ce le rapport par hasard? Quoi! le rapport du fini au fini sera l'infini! Est-il possible de s'égarer et de se contredire à ce point! C'est, encore une fois, je le répète, que M. Cousin n'a pas le sens de sa formule, parce qu'il ne l'a pas trouvée par une vraie ontologie, par une ontologie que j'appellerais psychologique, mais seulement par hasard, j'entends par des considérations logiques.

Or, si lui psychologue, arrivé à une haute formule ontologique, en fait une si absurde application à la psychologie, combien n'est-il pas à craindre que, sa formule en main, il ne se trompe sur toute chose!

C'est, en effet, je crois, ce que je démontrerais être arrivé relativement à la plupart des questions soulevées au sujet de l'histoire, dans ce célèbre *Cours de* 1828, si brillant, si hardi, mais si téméraire en tout et si faux. Maître d'une formule de la Trinité qui reflète les véritables formules, M. Cousin en a fait, avec une parfaite sincérité, un effroyable abus. Dieu n'étant autre chose que la nécessité du fini et de l'infini, de l'unité et de la pluralité, l'humanité, à plus forte raison, ne pouvait pas être autre chose. Se plaindrait-elle de n'être que cela, de n'être que matière au *fatum* de cette loi, quand Dieu lui-même n'est pas autre chose? Et si Dieu et l'humanité ne sont que cela, la terre et les astres trouveraient-ils mauvais qu'on les expliquât par cette même loi fatale? M. Cousin a

donc expliqué Dieu, la création, l'univers, la terre, les astres, l'humanité, le monde oriental, le monde grec, le monde chrétien, les temps modernes, toutes choses en un mot par cette formule. Mais toutes ses explications ressemblent un peu à celle qu'il a donnée de la géographie de l'Inde. Il s'agissait des rapports généraux qui lient les climats, les lieux, toute la géographie physique à l'histoire. Pour quelle scène, se demande M. Cousin, l'Orient a-t-il été prédestiné? Est-ce pour une représentation du fini, ou pour une représentation de l'infini? « Assiérez-vous, dit M. Cousin, l'époque du fini dans un » continent très compacte, extrêmement étendu en longueur » et en largeur, et formant une masse dans laquelle il y aura » *peu de fleuves*, etc. ? » Les fleuves sont, dans les explications de M. Cousin, le signe infaillible du fini et du mouvement. Malheureusement l'Inde, le pays de l'infini, de l'immobilité et de l'enveloppement par excellence, selon M. Cousin, est le pays du monde où il y a le plus de fleuves grands et petits. Les géographes, je crois, en comptent près de mille.

Emporté ainsi par une formule dont le sens profond lui échappe, un métaphysicien ressemble à Phaéton conduisant le char du soleil. Il roule aisément dans les précipices. M. Cousin rencontre sur ses pas la question de la guerre, et il fait l'apologie de la guerre, non comme ayant été nécessaire et ayant servi et devant servir encore au progrès de l'humanité, ce qui eût été vrai et philosophique, mais comme nécessaire d'un nécessité absolue. Et comment eût-il fait autrement? Où trouverait-il, je vous le demande, l'élément du fini, du multiple, et de la variété? Mais dans la guerre il y a les vainqueurs et les vaincus : M. Cousin prend le parti des vainqueurs; les vainqueurs ont toujours raison, dit-il; et il entreprend de démontrer ce qu'il appelle la moralité du succès. De pareilles leçons de philosophie, dépourvues de toute lumière morale, sont funestes à l'esprit, et ne conduisent qu'au scepticisme.

Tel est ce *Cours de* 1828 qui restera, je crois, dans la langue française comme un monument, non de philosophie, mais de la puissance de la métaphysique, même lorsqu'elle s'égare et qu'elle part témérairement de principes incertains et mal assurés pour s'élever au sens de toutes les choses.

Les Allemands nous disent que le système de M. Cousin sur Dieu n'est qu'une altération et une sorte de contrefaçon du système de l'identité absolue de Schelling et de Hegel; suivant eux aussi, les applications que M. Cousin en a faites à l'histoire sont un emprunt fait à ce dernier. Nous ne sommes pas en état de décider cette question. Nous ne l'avons pas étudié, ce système de Schelling et de Hegel, que M. Cousin lui-même reconnaît pour être *le vrai* et par conséquent le modèle qu'il a cherché à imiter ou à retrouver. Nous sommes venus à la philosophie par la voie de la France, et non par la voie de l'Allemagne; mais si ce système aboutit, comme celui de M. Cousin, à la destruction de l'Idéal qui relie l'homme à Dieu, nous combattrons ce système, et nous sommes sûrs d'avance qu'il est faux (1).

§ XVI.

De la philosophie de la nature selon M. Cousin.

Quelques lignes me suffiront pour exposer tout ce que M. Cousin a émis d'idées sur la philosophie de la nature. Dans sa *Préface* de 1826, il adopte le système de M. Azaïs, que l'univers est gouverné par deux forces ou lois, l'*expansion* et la *concentration*. L'expansion, c'est, suivant M. Cousin, l'analogue de la spontanéité dans l'homme, la concentration l'analogue de la réflexion : « Comme nous avons réduit à deux » les lois de la raison et les modes de la force libre, de même » ne pourrait-on tenter une réduction des forces de la nature » et de leurs lois? Ne pourrait-on réduire tous les modes ré- » guliers d'action de la nature à deux modes qui, dans leur » rapport avec l'action spontanée et réfléchie du moi et de la » raison, manifesteraient une harmonie plus intime encore

(1) Voy. l'article *Hegel* de l'*Encyclopédie Nouvelle*.

» que celle que nous venons d'indiquer entre le monde intérieur et le monde extérieur? On entrevoit que je veux parler » ici de l'expansion et de la concentration; mais tant que des » travaux méthodiques n'auront pas converti ces conjectures » en certitudes, j'espère et je me tais. »

Je cherche ce que cela veut dire. Nous avons vu que, selon M. Cousin, l'homme n'intervient pas dans la spontanéité, que c'est Dieu qui pense en nous, que la raison est impersonnelle; mais que l'homme, le *moi*, reparaît dans la réflexion. Il en serait donc de même dans la nature. Dieu opérerait en elle par l'expansion, et le *moi* de la nature, si l'on peut parler ainsi, se manifesterait dans la concentration. Je ne vois pas d'autre sens à ces phrases; mais cela même n'a pas de sens.

Quoi qu'il en soit, M. Cousin a plus tard changé son point de vue. Car dans son *Cours de* 1828, « l'attraction est le retour » de la variété à l'unité, comme l'expansion est le mouvement » de l'unité à la variété. (v^e^ leçon.) »

Il semble que M. Cousin ne voit dans les phénomènes de la nature qu'un mouvement de *va* et *vient* perpétuel, une oscillation constante et toujours la même comme celle d'un pendule: le *va* du balancier il l'appelle expansion; le *vient* est pour lui la concentration ou l'attraction. Mais cela est absurde. Qu'entendent les physiciens, les chimistes, les astronomes, par attraction? Ils entendent que les corps s'attirent. C'est donc en vertu de l'attraction qu'ils s'*épandent*, qu'ils s'échappent du lieu où ils sont pour passer dans un autre lieu, qu'ils se détachent d'une certaine combinaison où ils étaient engagés pour passer à une autre combinaison. L'attraction est donc ainsi la cause de l'expansion. La vérité de Newton n'est pas, nous le croyons, le dernier mot de la philosophie naturelle: mais elle est sur la route de la vérité ultérieure, et l'idée de M. Azaïs adoptée par M. Cousin n'y est en aucune façon.

Qu'est ce que la vie dans la nature? Une suite de compositions et de décompositions. Comment s'opèrent ces compositions et ces décompositions? Par l'attraction. L'attraction sert aussi bien à désagréger un composé qu'à en former un nouveau.

Or, si l'attraction, comme cela est certain, sert à désagréger

les composés, elle est donc le passage de l'unité à la variété, de même que, servant à produire de nouveaux composés, elle est le retour de la variété à l'unité.

Il n'y a donc pas deux lois, il n'y en a qu'une. Ce qu'il faut découvrir, ce que la science demande à la métaphysique, c'est de donner l'idée métaphysique de l'attraction, de définir métaphysiquement cette force.

Mais ce n'est pas ici le lieu de suivre des idées que nous avons commencé à exposer ailleurs. Il est évident que la métaphysique de M. Cousin n'a pas prise sur les phénomènes des sciences naturelles.

§ XVII.

De la notion de la philosophie selon M. Cousin.

L'homme, Dieu, la nature, l'humanité, M. Cousin s'est trompé radicalement sur tout cela! Sur quoi donc ne s'est-il pas trompé! Pour achever d'embrasser l'horizon tout entier des questions philosophiques, il ne me reste qu'à préciser l'idée qu'il s'est faite de la philosophie et de l'histoire de la philosophie.

Qu'est-ce que la philosophie, qu'est-ce qu'un philosophe? J'ai traité cette question si au long dans toute la *première partie* de cet écrit et dans le chapitre de la *seconde partie* consacré à la *méthode*, que je regarde comme tout-à-fait superflue toute discussion nouvelle de l'opinion de M. Cousin à cet égard. Il me suffira de rappeler et de mettre en regard nos deux solutions.

Selon nous, l'homme étant toujours, virtuellement et dans toutes ses manifestations, en essence comme en réalité, sensation-sentiment-connaissance, le philosophe est tout cela à la fois, et ne peut pas ne pas être tout cela; et c'est parce qu'il est tout cela, qu'il se met naturellement en rapport avec l'humanité, qui est aussi tout cela. Or, ces trois éléments intégrants et indivisibles de notre nature et de chacun de nos actes don-

nent lieu, par leur prédominance, à trois branches de la connaissance et de l'activité humaine : l'industrie ou l'organisation sociale, l'art, et la science. L'espèce humaine se partage donc fondamentalement en trois types, industriels, artistes, et savants. L'erreur serait de considérer, comme on l'a fait quelquefois, ces trois types comme trois hommes distincts, ayant besoin d'une caste gouvernante ou théocratique pour les faire communiquer entre eux. La société est le lien naturel et suffisant de ces diversités générales de l'espèce humaine. Nul n'est tellement marqué d'un de ces caractères de notre nature qu'il n'ait les deux autres à divers degrés; et par conséquent ce que l'on a nommé le prêtre dans certain système est une superfétation aussi inutile que dangereuse. Quoi qu'il en soit, le philosophe me paraît participer à la fois du savant et de l'artiste, de même que le politique me paraît participer d'une façon plus spéciale du savant et de l'industriel. Par industriel il faut entendre l'homme de l'activité pratique, l'homme de l'actualité, l'homme de la réalité, c'est-à-dire de ce qui est manifesté, du présent en un mot, par opposition à l'homme de cette réalité supérieure qui embrasse à la fois passé, présent, avenir, et qui nous est révélée par le sentiment et la connaissance. Je le répète, ce serait une grossière erreur que de prendre ces caractères comme complétement tranchés dans l'espèce humaine. Et de même ce serait une erreur que de demander à toutes les époques et pour tous les buts la même prédominance du sentiment ou de la connaissance chez les philosophes. Ces deux caractères sont toujours réunis chez eux, mais à des degrés si divers qu'il en résulte, suivant les époques et les besoins de l'humanité, une infinité de combinaisons qui présentent tantôt la connaissance, tantôt le sentiment, à un degré plus élevé. De là cette variété infinie au milieu de laquelle cependant nous apercevons une certaine unité, qui nous permet de classer sous ce nom commun de philosophes des hommes si différents : l'unité vient de la réunion de ces deux éléments sentiment-connaissance, en prédominance sur le troisième, sensation ; la variété naît de la prédominance du sentiment sur la connaissance, et réciproquement. La philosophie, comme je l'ai dit, est donc à la fois, art et science, sentiment et connaissance;

le philosophe est une pensée inspirée par un sentiment, entée sur un sentiment. C'est là, et non pas la connaissance seule, ce qui le constitue force dans le monde. Dans le monde physique, ce qu'on appelle la quantité de mouvement, c'est-à-dire la mesure de la force, se compose de deux éléments, la masse et la vitesse : la masse multipliant la vitesse, voilà la force physique dans ses effets. De même dans le monde moral la connaissance multipliant le sentiment, voilà la force morale. Les Anglais, je crois, appellent cela *hint*, mot énergique qui correspond exactement, pour le spirituel, à ce que les physiciens appellent la quantité de mouvement. Le *hint*, c'est à la fois le sentiment et la pensée réunis, marchant ensemble à un but; c'est la verve, c'est le génie, c'est la force en un mot, c'est l'homme.

M. Cousin a porté partout la faux de son analyse. Il ne saisit en aucune manière le lien qui unit l'industrie ou l'organisation sociale, l'art, et la science. Il en fait des sphères distinctes et séparées. Il distingue 1° l'idée de l'*utile*, et il en fait sortir les sciences physiques et mathématiques, l'industrie, l'économie politique; 2° l'idée du *juste*, qui engendre la société civile, l'état, la jurisprudence; 3° l'idée du *beau*, d'où sort l'art; 4° l'idée de Dieu, qui produit la religion, le culte. Arrivé là, il n'a pas de cinquième idée pour engendrer la philosophie. Comment fera-t-il? Il la fait sortir de la réflexion. Or cette supposition est d'autant plus absurde que, suivant M. Cousin lui-même, la réflexion est un simple retour sur les opérations antérieures, et un retour qui ne crée rien, qui ne fait que constater : « La réflexion est un *retour*. Si aucune opération an-» térieure n'avait eu lieu, il n'y aurait pas place à la répétition » volontaire de cette opération, c'est-à-dire à la réflexion : car » la réflexion n'est pas autre chose ; *elle ne crée pas*, elle con-» state et développe. Donc il n'y a pas plus intégralement dans » la réflexion que dans l'opération qui la précède, dans la spon-» tanéité : seulement la réflexion est un degré de l'intelligence » plus rare et plus élevé que la spontanéité, et encore à cette » condition qu'elle la résume fidèlement et la développe sans » la détruire. (*Préface*, 1826.)» Donc le philosophe de M. Cousin n'est qu'un homme plus capable que les autres de ce *re-*

tour qui ne crée rien. Les hommes de spontanéité avaient eu l'idée de l'*utile*, et ils en avaient tiré les sciences physiques et mathématiques : le philosophe, sorti de la réflexion, *répétera* apparemment les découvertes faites avant lui dans ces sciences par la spontanéité des autres. Les hommes de spontanéité avaient eu l'idée du *juste*, et la société civile en était spontanément sortie : le philosophe, plus fort de réflexion, *répètera* les considérations de justice sur lesquelles ont été basées la jurisprudence et la loi politique. Les hommes de spontanéité avaient eu l'idée du *beau*, et ils avaient produit des œuvres d'art : le philosophe, l'homme de la réflexion, *répètera* leurs chants, leurs vers, leurs statues, leurs tableaux. Enfin, les hommes de spontanéité avaient eu l'idée de Dieu, et avaient produit la religion et le culte : le philosophe, le héros de la réflexion, *répètera* les idées qui ont engendré cette religion et ce culte. Et comme « il n'y a pas plus intégralement » dans la réflexion que dans l'opération qui la précède, ou » dans la spontanéité, » il s'ensuit que le philosophe sera toujours à la suite et à la queue des hommes de spontanéité, qu'il ne fera que les répéter et les reproduire. Donc le philosophe de M. Cousin n'est qu'un simple observateur; il constate, et ne fait rien autre chose; tout au plus éclaire-t-il en répétant et résumant ce qui a été dit et fait. En un mot, c'est un critique. Il n'engendre point, il ne produit point, il ne pousse pas l'humanité. Je demande si l'idée que nous nous faisons des Pythagore, des Socrate, des Platon, des Aristote, des Descartes, des Leibnitz, et même des Locke et des Condillac, est conforme à cette hypothèse. Je demande ce qu'il faut faire, dans cette hypothèse, des Voltaire, des Diderot, des Rousseau, ces grands agitateurs du monde moderne. Je demande si les plus solitaires des métaphysiciens, si Kant par exemple ou Spinoza n'avaient pas le sentiment qu'ils créaient, si dans l'œuf de leur pensée pour ainsi dire ils ne sentaient pas quelque germe d'une humanité nouvelle. Le philosophe, un homme de réflexion sans spontanéité! Ah! cela est trop absurde. Spinoza, enfermé solitaire avec son ontologie, aimait à se dessiner sous les traits de Mazanielle. M. Cousin a fait ici ce qu'il fait toujours; car en résumé son œuvre tout entière reproduit toujours le même

défaut d'analyse. Le sentiment existe partout, il l'a supprimé partout. L'être est triple et un dans toutes ses manifestations; il a brisé partout cette triplicité, et toujours l'élément que j'appelle sentiment lui a échappé. Il a, comme auraient dit les Pères du Christianisme, divisé et mis en pièces la Trinité sainte. Il a fait Dieu d'un seul élément, la raison géométrique; l'homme d'un seul élément, la personnalité égoïste et aveugle qu'il nomme *moi;* et il a conçu le philosophe comme n'étant également qu'un seul élément, la connaissance sous le nom de réflexion, un être sans cœur et sans entrailles.

La nature du philosophe définie, une autre question surgit: quelle est la fonction de cet homme, quel est le but de la philosophie? Selon nous, la philosophie, dans sa définition la plus complète et la plus élevée, est la science de la vie, c'est-à-dire la science de l'Être. La philosophie et la religion sont donc au fond identiques. Toute religion est une philosophie. Toute philosophie a pour but de faire une religion, ou d'en défaire une précédemment établie, dans le but d'une à venir. Qu'est-ce que la vie, comment se manifeste-t-elle, comment s'entretient-elle et se développe-t-elle? qu'est-elle en nous, qu'est-elle dans la nature, qu'est-elle dans l'Être universel? Voilà le problème constant de la philosophie ou de la religion à toutes les époques de l'humanité. Mais l'humanité collective variant d'époque en époque, la vie du *moi* et du *nous*, de même que la vie de la nature, en tant que conçue par nous et en nous, de même enfin que la connaissance de Dieu et des rapports qui nous unissent à lui, varient aussi d'époque en époque avec l'humanité. L'objet de la philosophie ou de la religion varie donc sans cesse; car, encore une fois, le sujet ou le *moi* se manifestant au sein d'une humanité progressive, l'objet, qui est aussi le *moi*, le *nous*, la nature conçue en *nous*, Dieu aperçu et senti en *nous*, ne peut pas ne pas varier. De là une révélation perpétuelle, toujours identique au fond, et pourtant toujours nouvelle. Or, à chaque époque, le sentiment que cette révélation nous donne revêt une forme; mais cette forme est passagère, muable, transitoire. De là la lutte des philosophies entre elles et avec les religions. De là ce que l'on appelle le combat éternel des idées. On s'effraie de

ce combat comme si l'idée était tout. L'idée n'est qu'une enveloppe, une forme; une forme nécessaire, il est vrai, mais enfin une forme. Ce qui est réellement, c'est ce qui est sous cette forme. C'est le sentiment qui a pris cette enveloppe, cette manifestation, mais qui doit la quitter pour en revêtir une autre. Les idées donc, les formes tombent dans l'humanité les unes sur les autres, quand le temps est venu pour elles de mourir. Mais la vie cachée sous les idées s'en sépare et survit dans des idées nouvelles. Qu'y a-t-il donc de solide au milieu de ce combat éternel des idées? Ce principe que le sentiment se développe sans cesse et se perfectionne dans l'humanité. Mais, encore une fois, il ne s'agit pas d'un sentiment vague et sans formule; il s'agit d'un sentiment qui revêt des formules, qui prend forme, qui s'exprime en idée, et qui passe sans cesse d'une idée à une idée plus grande. Recueillir ce sentiment et lui donner une nouvelle manifestation, une forme nouvelle, voilà le devoir de chaque époque et dans chaque époque le devoir du philosophe.

M. Cousin, au contraire, met en avant cet axiome : « Les » religions précèdent les philosophies, les philosophies sor» tent des religions. » La philosophie venant ainsi après la religion, on demande à M. Cousin pourquoi vient-elle? Est-ce pour détruire la religion? M. Cousin répond : Non. Est-ce pour préparer une nouvelle religion? M. Cousin répond également non. Pourquoi donc vient-elle? car il y a évidemment double emploi si la philosophie ne fait que répéter la religion. M. Cousin répond à cela : La philosophie est pour les gens comme il faut, la religion pour les masses. N'est-ce pas offenser à la fois l'humanité et le sens commun? Le philosophe de M. Cousin est donc tout simplement un aristocrate? La philosophie aboutit à séparer l'humanité en deux classes, des fripons et des imbéciles. Vainement M. Cousin essaie par le sophisme d'échapper à cette conséquence. « La vérité est » pour tous, dit-il, la science pour peu : toute vérité est dans » le genre humain, mais le genre humain n'est pas philoso» phe. Au fond, la philosophie est l'aristocratie de l'espèce » humaine. Sa gloire et sa force, comme celle de toute vraie » aristocratie, est de ne point se séparer du peuple, de sym-

» pathiser et de s'identifier avec lui, de travailler pour lui en » s'appuyant sur lui. (*Préface* de 1826.) » Mais comment un tel homme ne se séparerait-il pas du peuple lorsqu'il pense que la *vérité est pour peu*, et qu'il est dans la destinée des masses d'être dirigées *sans avoir jamais le secret de leur croyance?* (Ibid.) Bacon avait une bien plus grande idée d'un philosophe quand il se nommait lui-même le *serviteur de la postérité.* Les papes avaient une bien plus grande idée de la philosophie ou de la religion, lorsqu'ils s'appelaient eux, chefs de l'Eglise, les *serviteurs des serviteurs de Dieu.* Non, le philosophe n'est pas un aristocrate, un intrigant, un hypocrite. Le philosophe est pour ainsi dire le prêtre éternel de l'humanité et en même temps son serviteur. Il travaille par elle et pour elle. Inspiré par le peuple, par les masses *qui seules vivent* (c'est un mot de M. Cousin), il ne sépare pas sa destinée de la leur. Il ne les condamne pas à une ignorance éternelle, à un esclavage abrutissant. Il sait qu'un lien divin unit entre elles toutes les portions de l'humanité, et que l'ignorance du peuple fait l'ignorance des philosophes. Il sait que l'humanité est un être collectif à la vie duquel la vie de chaque homme est attachée de fait et doit religieusement se rattacher. Comme Confucius et Jésus-Christ, il définit une nation des frères et sœurs de différents âges; mais il n'établit pas une distinction d'essence, et ne donne pas aux uns la philosophie, aux autres la religion. Si la philosophie est bonne, pourquoi le peuple ne la posséderait-il pas? Si la religion est vraie, pourquoi refusez-vous de la prendre?

La vie du philosophe étant ainsi unie religieusement à la vie de l'humanité, un penseur, suivant nous, n'emploie la force qui le constitue qu'en l'appliquant à certains problèmes qui intéressent l'humanité présente et l'humanité à venir. En effet, la nature et la fonction du philosophe étant définies comme nous venons de le faire, il s'agit de voir comment il peut remplir sa mission. Homme de la connaissance, il sait que la vie est une aspiration vers l'avenir. Il sait donc que les formes du présent vont tomber, et que c'est l'avenir qui va paraître. Il doit donc préparer l'avenir. Homme du sentiment, il se sent uni de sympathie avec tout ce qui souffre,

tout ce qui est opprimé dans le monde. Il doit donc, dans les évolutions du monde, être du parti de ce qui souffre et de ce qui est opprimé. Artiste, mais dans le sens véritable du mot, peut-il trouver le Beau sur la terre tant que la face humaine sera souillée du vice, obscurcie par l'ignorance, flétrie par les pleurs? Donc le perfectionnement, le progrès de toute chose est son but. Si donc il cherche la science, c'est pour en indiquer les conséquences; la politique est, pour lui, un corrollaire de la philosophie. Il ne sait ce que c'est que la science pour la science. L'humanité présente l'occupe; il la voit tourmentée de problèmes. Qu'est-ce qui les résoudra, ces problèmes? En fait, évidemment, ce sera l'avenir. Mais à quelle condition l'avenir les résoudra-t-il, et pour quelle raison y a-t-il des philosophes dans le monde? L'avenir résoudra ces problèmes, parce que les philosophes auront préparé les solutions. Donc, théoriquement, jamais il n'a pu venir dans l'idée d'un vrai philosophe de dire comme M. Cousin : « *La philosophie n'est pas à faire, elle est faite.* Réunissons-en les fragments épars dans les écoles, dans les livres, dans l'histoire en un mot, et nous aurons pour résultat de ce dépouillement la philosophie dans toute sa beauté. » Et pratiquement, jamais non plus il n'a pu venir dans l'idée d'un vrai philosophe de dire comme M. Cousin : « La philosophie n'a pas d'autre but que le présent. Le présent est assez beau comme il est. Faisons une philosophie à l'image du présent. »

Enfin, pour remplir sa fonction, il faut au philosophe une méthode. J'ai montré ce que l'on doit entendre par là. J'ai montré que le philosophe n'a pas qu'un seul principe de certitude. Ici, en effet, se retrouve encore, et ne peut pas manquer de se retrouver, la trinité de l'être, sensation-sentiment-connaissance. S'il s'agit de la nature extérieure, la sensation prédomine et donne l'*expérience*. S'il s'agit de la vie du *moi*, le sentiment domine et se révèle par la *conscience*. Dans le cas particulier de la vie collective, de la vie du *nous*, le sentiment et le fait ou la sensation se réunissent pour produire le *consentement*. Enfin, s'il s'agit de notions produites par le *moi* et le *non-moi*, ou de ce que l'on appelle des idées, ces idées sont entre elles adéquates ou non-adéquates. Si ces

idées sont parfaitement claires, comme, par exemple, les définitions que font les géomètres, alors la connaissance domine à son tour, et donne le *raisonnement*, la raison pure, la logique. Expérience, conscience, consentement, raisonnement, sont donc les quatre critérium de certitude que le philosophe emploie. Savoir, dans un sujet donné, quel est le critérium de certitude, voilà la méthode, ou plutôt le principe de la méthode. Mais j'ai montré aussi que derrière toute méthode se révèle toujours un être complet, sensation-sentiment-connaissance, qui, tout en se rapportant à un certain principe de certitude, emploie pourtant indistinctement toutes les facultés de la nature humaine.

M. Cousin, au contraire, ne donne pour critérium de certitude à son philosophe que l'observation, c'est-à-dire la constatation du fait; car l'observation détachée du sentiment, c'est l'observation à la manière des physiciens, c'est l'expérimentation propre à la physique, et pas autre chose. Essayer de pénétrer avec cela dans la vie du *moi* et du *nous* est une absurdité. Vous voyez, dites-vous: non, vous ne voyez pas; car voir, en cela, c'est sentir.

En définitive donc, en réunissant tous ces termes, on voit que le philosophe de M. Cousin est une réflexion sans cœur qui a pour but de se séparer du vulgaire en s'expliquant à soi-même les choses au moyen de l'observation.

La nature est mutilée dans un tel homme; le but qu'il se propose est peu noble, le moyen qu'il emploie insuffisant, et l'exécution impossible.

§ XVIII.

De l'histoire de la philosophie, selon M. Cousin.

Avec une telle notion de la philosophie et un pareil sentiment de ce que c'est qu'un philosophe, comment l'histoire même de la philosophie devait-elle apparaître à M. Cousin? Évidemment comme une sorte de cabinet de curiosités,

comme un muséum où seraient rangés les produits de cette faculté particulière que M. Cousin appelle réflexion, c'est-à-dire comme une série de systèmes qui, étant tous marqués du caractère d'observation critique, ont un droit égal à figurer aux regards des connaisseurs. Rien de lié, rien d'enchaîné, rien de suivi providentiellement dans tous ces systèmes. Chacun d'eux se présente avec son étiquette, le nom de son auteur, et sa date. Tout au plus le rapport entre un système et l'époque qui l'a vu naître se laissera-t-il apercevoir. Mais d'un système à l'autre aucun lien. Car, pour comprendre le lien entre deux systèmes, il faudrait comprendre où vont ces deux systèmes; et pour cela il faudrait les comparer à un troisième, à un quatrième, et se faire la même question, c'est-à-dire qu'il faudrait saisir le sens de la série tout entière.

Il n'y a moyen, en effet, de comprendre le sens de tant de systèmes philosophiques, en apparence individuels et particuliers à leurs auteurs, qu'en les rattachant, comme je l'ai montré dans la première partie de cet écrit, à la vie progressive de l'humanité et à l'œuvre de formation et de destruction des grands systèmes qu'on appelle religions. Ces philosophies individuelles sont pour ainsi dire, comme les aérolithes des astronomes, des débris d'un ancien monde qui se décompose, ou, comme la matière sidérale que les mêmes astronomes voient aujourd'hui dans le ciel, des germes non encore agrégés d'un monde nouveau qui doit surgir. Considérées ainsi, toutes les philosophies sont intéressantes; car toutes sont un pas pour sortir de la vieille religion, et en même temps un pas pour entrer dans la nouvelle. Le pyrrhonisme lui-même, c'est-à-dire le scepticisme arrivé au néant, est du plus haut prix, si je puis parler ainsi. Car, quand vous avez vu paraître un vrai pyrrhonien, supputez combien de siècles le séparent de l'époque fervente de la religion antérieure, et comptez qu'à pareille distance en avant vous verrez revenir la foi sous une nouvelle forme. Faites ce calcul, vous ne vous tromperez guère.

Mais, au contraire, si vous ne voulez pas que les philosophies jouent un rôle dans la décadence et la formation des

religions, comment voulez-vous les comprendre? pourquoi viennent-elles? comment viennent-elles?

M. Cousin a jeté les yeux autour de lui, et il a vu quatre systèmes principaux, ou quatre classes de systèmes, aux prises. Il a rencontré des matérialistes, des spiritualistes, des mystiques, et des sceptiques. Il avait été tout cela lui-même, et ce n'est pas un reproche que nous lui faisons; mais ce que nous lui reprochons, c'est d'avoir conclu, comme il l'a fait, que ces quatre systèmes étaient nécessaires, et d'avoir par cette conclusion anéanti la philosophie, sous prétexte de l'organiser. Une fois investi de cette remarque qu'il y a en ce moment quatre systèmes, et ne sachant lequel prendre, M. Cousin a jeté les yeux sur le passé, et il a également trouvé çà et là dans l'histoire ces mêmes systèmes : toutes les époques de destruction d'un ordre social et religieux présentent en effet le même phénomène que notre époque. M. Cousin a donc conclu qu'on pouvait classer les produits philosophiques en quatre systèmes. Et alors, suivant sa coutume, il a voulu voir là de l'absolu, de la haute logique; et, renversant l'ordre et la succession de ses découvertes, il a prétendu que c'était la haute logique, l'absolu, qui l'avait conduit là. Je prends l'esprit humain, dit-il; il me donne quatre points de vue, quatre systèmes; donc la philosophie n'étant autre chose que l'esprit humain en action, ces quatre systèmes sont permanents, nécessaires, et doivent se retrouver inévitablement à toutes les époques de l'histoire. Or, continue M. Cousin, j'ouvre l'histoire, et en effet je retrouve partout ces quatre systèmes. Donc l'histoire de la philosophie confirme l'absolu de la philosophie. Donc série d'équations : 1° l'esprit humain est adéquat à quatre systèmes, en ce sens qu'il produit nécessairement et ne peut pas ne pas produire quatre systèmes; 2° la philosophie, adéquate à l'esprit humain réalisé, est donc adéquate à ces quatre systèmes, c'est-à-dire qu'elle en est formée; 3° l'histoire de la philosophie, adéquate à l'histoire de ces quatre systèmes, est donc adéquate à la philosophie même. Donc, dernière conséquence, quiconque sait que la philosophie est nécessairement formée de quatre systèmes, et connaît l'histoire de ces quatre systèmes, possède la philosophie. « Telle est

[illegible] plait à certaines per-
[illegible] hypothétique : c'est
[illegible] appliquée d'abord
[illegible] dans l'histoire. Con-
[illegible] comprendre à l'his-
[illegible] un peu l'esprit
[illegible] ? Or la connais-
[illegible] philosophie. Il est donc
[illegible] de la philosophie, si
[illegible] et la philosophie est
[illegible] philosophie. D'autre
[illegible] la philosophie,
[illegible] nous, la re-
[illegible] siècles, tantôt
[illegible] d'abord, pau-
[illegible] avec le temps,
[illegible] développant sans
[illegible] de tous les
[illegible] encore la phi-
[illegible] n'est donc
[illegible] même en ac-
[illegible] dont le terme
[illegible] de la civilisation
[illegible] principe que je
[illegible] dernier de
[illegible] ensei-
[illegible] de son his-
[illegible] par la science
[illegible] philosophie. *Cours*

[illegible] que nous montre
[illegible] le pro-
[illegible] de quatre
[illegible] qui s'éloignent
[illegible] sensualisme
[illegible] convain-
[illegible] pour des
[illegible] triom-

[illegible] antéri
[illegible] verrez rev
[illegible] cul, vous ne vo
[illegible] lais, au contrai
[illegible] jouent un rôle

phant; et enfin le scepticisme fait des conquêtes de son côté, et devient vraiment invincible. A la limite l'esprit de l'homme, divisé entre ces quatre systèmes également forts, également puissants, ressemble à ces malheureux qu'on écartelait à quatre chevaux. Voilà le progrès que connaît M. Cousin, voilà ce qu'il appelle le développement admirable de la philosophie, voilà l'organisation définitive qui est le but dernier de tous ses efforts, l'âme de ses écrits et de son enseignement.

Voilà donc l'éclectisme système! *Risum teneatis.* L'éclectisme, dans sa plus haute conception, consiste à croire que l'esprit humain engendre nécessairement quatre systèmes faux, dont un est le scepticisme.

Mais si c'est une nécessité de l'esprit humain de produire toujours ces quatre systèmes, il faut bien s'y résoudre; et alors, de ces quatre systèmes, le seul qui ait le sens commun, c'est le scepticisme. Si aujourd'hui l'esprit humain ne fait que répéter ce qu'il a fait hier, obéir à une loi absolue de sa nature en produisant quatre systèmes également vrais, également faux, à quoi bon chercher davantage? La philosophie se trouve faite, en effet, comme dit M. Cousin; elle consiste dans cet aphorisme : « Il est de l'essence de l'esprit humain d'engendrer à toutes les époques quatre systèmes également faux, le sensualisme, le spiritualisme, le mysticisme, et le scepticisme. » Cela étant, et la philosophie ainsi faite, envoyons promener la philosophie; car, quant au fond des choses, il est évident, par cette nécessité même de l'esprit humain, que nous n'en pouvons rien savoir, et que le mieux est de répéter le vieux proverbe espagnol : *De las cosas mas seguras la mas segura es dudar.*

Mais je veux mettre encore sur ce point M. Cousin aux prises avec lui-même. Croirait-on que le même homme qui a si souvent répété que le scepticisme était *un des quatre systèmes nécessaires qu'engendre l'esprit humain à toutes les époques*, ait écrit aussi que *le genre humain ne vit que de foi*, et que *seulement les conditions de la foi se renouvellent?* Eh! que disons-nous autre chose? Mais on ne voudrait peut-être pas croire à pareille contradiction, quoique le lec-

teur doive être habitué maintenant à l'éternel conflit de M. Cousin avec lui-même. Citons donc encore ses propres phrases. « L'athéisme, dit quelque part M. Cousin, est une » formule vide, une abstraction de l'esprit qui se détruit elle- » même en s'affirmant ; car toute affirmation, même négative, » est un jugement qui renferme l'idée d'être, et par consé- » quent Dieu tout entier. (*Préface des Fragments*, 1826.) » Ailleurs, M. Cousin s'exprime ainsi au sujet du dix-huitième siècle : « L'esprit du dix-huitième siècle n'a pas besoin d'a- » pologie. L'apologie d'un siècle est dans son existence ; car » son existence est un arrêt et un jugement de Dieu même, » ou l'histoire n'est qu'une fantasmagorie insignifiante. On » accuse beaucoup l'esprit nouveau d'incrédulité et de scepti- » cisme ; mais il n'est sceptique que sur ce qu'il n'entend pas, » incrédule que sur ce qu'il ne peut croire ; c'est-à-dire que » les conditions de comprendre et de croire ayant alors, » comme déjà à plusieurs époques, changé pour le genre hu- » main, il fallait bien, sous peine d'abdiquer son indépen- » dance, qu'il imposât ces conditions nouvelles à tout ce qui » aspirait à gouverner son intelligence et sa foi. La foi n'est » ni épuisée ni diminuée. Le genre humain, comme l'individu, » ne vit que de foi ; seulement les conditions de la foi se re- » nouvellent. (*Ibid.*) » Si l'apologie d'un siècle est dans son existence, si la foi n'est jamais ni épuisée ni diminuée, si seulement les conditions de la foi se renouvellent, si le dix-huitième siècle a ainsi vécu virtuellement dans la foi, et si l'athéisme lui-même est au fond une affirmation, s'il renferme implicitement l'idée d'être, et par conséquent Dieu tout entier, n'est-il pas évident que l'athéisme, et à plus forte raison le scepticisme, n'ont apparu, à différentes époques, que dans un but providentiel, parce que les conditions de comprendre et de croire changeaient alors pour le genre humain? Donc jamais l'athéisme et le scepticisme n'ont existé pour eux-mêmes, en eux-mêmes, sans but ultérieur. Donc, comme je l'ai déjà établi dans la première partie de cet écrit, les sceptiques ont été des philosophes qui défaisaient une religion pour en faire une autre. Donc il est absurde de donner le scepticisme pour une des formes permanentes et nécessaires de la philosophie

à toutes les époques. J'espère qu'il est impossible de se mieux réfuter soi-même que ne fait M. Cousin.

Substituons quelques vérités à cette théorie insensée de l'esprit humain, de la philosophie, et de l'histoire de la philosophie, identifiés avec quatre systèmes.

Il est bien sûr, en effet, que ces trois termes, esprit humain, philosophie, histoire de la philosophie, se correspondent, et sont virtuellement identiques entre eux. Mais il ne s'ensuit pas qu'ils soient identiques à quatre systèmes divergents, éversifs l'un de l'autre, et pourtant nécessaires d'une nécessité absolue. Conclure, comme fait M. Cousin, de ce qu'à certaines époques l'esprit humain produit quatre systèmes, que nécessairement l'esprit humain doit produire quatre systèmes; que la philosophie est cela, et ne peut être que cela; enfin que l'histoire de la philosophie ne peut pas non plus être autre chose, c'est une conclusion fort peu légitime. On peut répondre à M. Cousin : Si l'esprit humain produit des systèmes contraires, c'est qu'il n'est pas arrivé à la vérité; mais sa nature essentielle n'est pas de produire des systèmes ainsi opposés. Chacun de ces systèmes cherche la vérité, et espère y parvenir un jour. Donc la philosophie n'est pas seulement la constatation de ces systèmes. Donc l'histoire de la philosophie, j'entends l'histoire véritable de la philosophie, serait celle qui montrerait la tendance de tous ces systèmes à un but commun, et non pas celle qui les montrerait se fortifiant isolément et s'écartant de plus en plus les uns des autres.

M. Cousin n'est pas même arrivé à la raison profonde de l'existence historique de ses quatre systèmes exclusifs. D'abord il n'y en a pas quatre, mais trois; et ces trois systèmes répondent aux trois éléments inséparables de notre être, sensation-sentiment-connaissance, lorsqu'il arrive que ces éléments se développent chacun isolément. La sensation, considérée d'une façon exclusive, engendre le sensualisme; le sentiment, s'abandonnant à lui-même au lieu de s'appuyer sur la réalité présente et sur la raison, donne le mysticisme; enfin la connaissance, sans l'activité et le sentiment, produit le scepticisme. Le quatrième système de M. Cousin, ce qu'il

appelle l'idéalisme (et par là il entend un spiritualisme exalté du *moi* à la manière de Fichte, pareil à celui par où lui-même avait passé à la suite de Fichte), n'est qu'un cas particulier du mysticisme.

Voilà précisément où gît l'identité de l'esprit humain et de la philosophie. L'esprit humain étant sensation-sentiment-connaissance, ces trois systèmes s'en déduisent, non comme nécessaires d'une nécessité absolue, mais comme des produits possibles de l'esprit humain.

N'est-il pas vrai que dans les crises de notre vie nous passons alternativement par la prédominance de la sensation, du sentiment, et de la connaissance? Hé bien, ce qui se passe dans l'homme se passe dans l'histoire; ce qui a lieu en notre esprit a lieu dans l'esprit humain.

La philosophie se tourne d'une façon prédominante vers un des trois termes de notre connaissance et de notre activité; et de là résultent les trois grands systèmes, qui se subdivisent ensuite en une multitude. De même l'histoire de la philosophie, qui n'est que la trace et la projection de la philosophie dans le temps, reproduit d'époque en époque ces trois tendances ou systèmes. Mais on peut et on doit remarquer qu'à certaines époques ces trois tendances finissent par se fondre dans une synthèse qui est dans la droite ligne de la vérité, qui, dans l'infini, se dirige vers la vérité absolue, et qui est la vérité absolue sous une certaine enveloppe ou forme. Cette synthèse est la connaissance de la vie, c'est-à-dire de Dieu. Cette synthèse est la religion.

Alors le mysticisme, le matérialisme, et le scepticisme, s'éloignent de l'humanité comme une crise de l'enfance, ou comme le rêve du malade : *velut ægri somnia;* et l'humanité s'assied dans un sentiment calme de la vie, de même que dans les rares moments de notre existence où il nous est donné à la fois de nous sentir ce que nous sommes toujours virtuellement, c'est-à-dire triples en un, sensation-sentiment-connaissance, nous sommes calmes dans la plénitude de notre être.

Qu'est-ce à dire, sinon que l'esprit humain cherche une forme nouvelle de la vérité absolue, en passant par les ex-

trêmes de trois systèmes erronés, mais qu'il y arrive, parce qu'à un certain moment de sa course laborieuse, la nouvelle forme de la vérité absolue lui apparaît. Ces trois systèmes n'étaient donc pas pour eux-mêmes et sans but ultérieur; ils étaient pour que la synthèse ou la religion vînt un jour se mettre à leur place (1).

§ XIX.

De l'idée même de l'éclectisme comme moyen d'arriver à la vérité.

L'éclectisme système, consistant dans la constatation de quatre systèmes divergents nécessaires, est une si énorme absurdité, que ni M. Cousin ni ses élèves n'ont pu s'y tenir. Aussi n'est-ce réellement pas à titre de système, mais plutôt à titre de méthode, que l'on a répété le mot d'éclectisme après M. Cousin. Lui-même, en 1829, après ses *Préfaces* et ses *Cours*, en est venu à déserter l'idée de système pour définir l'éclectisme une sorte de tentative empirique d'accommodement entre des idées diverses. « Qu'est-ce que l'éclectisme ? » dit-il en tête du *Manuel* de Tennemann; c'est ne repousser

(1) Cette vérité, que la philosophie proprement dite est un acheminement vers la religion, qu'elle ne détruit pas uniquement pour détruire, mais pour fonder, commence à être bien comprise. Nous venons de lire une thèse remarquable d'un jeune et savant professeur, M. E. Vacherot, où elle est soutenue avec une grande conviction et un rare talent : « Erret gravissime, dit M. Vacherot, qui » putet duas facultates in hoc indefinito labore eminere, unam qui» dem philosophiam quæ ruinas faciat stragesque, alteram vero re» ligionem quæ reparet ac ædificet monumenta; ratio una semper » eademque nunc rerum molem ac ordinem vi analytica dissolvit, » nunc dispersa membra scientiæ synthetica recolligit, inque corpus » bene informatum redigit. (*De rationis auctoritate tum in se, tum* » *secundum S. Anselmum considerata*; Caen, 1836.)

» aucun système, et n'en accepter aucun en entier ; négliger » ceci, prendre cela, choisir dans tout ce qui paraît vrai et » bon, et par conséquent durable. Il est évident que chacun » des systèmes que nous ont légués les dix-septième et dix- » huitième siècles (systèmes aussi anciens que la philosophie » et inhérents à l'esprit humain) n'est pas absolument faux, » puisqu'il a pu être ; mais il est de toute évidence aussi que » nul de ces systèmes n'est absolument vrai, puisqu'il a cessé » d'être, à l'encontre de la vérité absolue, qui, si elle parais- » sait, éclairerait, rallierait, soumettrait toutes les intelligen- » ces. » Voilà donc, en 1829, M. Cousin qui reconnaît qu'il y a une vérité qui pourrait rallier les intelligences. Que devient, je le demande, son système de la nécessité absolue des quatre systèmes?

Considéré comme méthode, l'éclectisme ne supporte pas l'examen. Car pour choisir entre plusieurs systèmes, il faut avoir un motif de choisir, c'est-à-dire qu'il faut savoir d'une certaine façon ce que l'on cherche. M. Cousin lui-même a reconnu quelque part cette vérité : « Pour recueillir et réunir » les vérités éparses dans les différents systèmes, dit-il (*Pré-* » *face* de 1826), il faut d'abord les séparer des erreurs aux- » quelles elles sont mêlées ; or pour cela il faut savoir les » discerner et les reconnaître ; mais pour reconnaître que telle » opinion est vraie ou fausse, il faut savoir soi-même où est » l'erreur, et où est la vérité ; il faut donc être ou se croire » déjà en possession de la vérité, et il faut avoir un système » pour juger tous les systèmes. L'éclectisme suppose un sys- » tème déjà formé, qu'il enrichit et qu'il éclaire encore. » Malheureusement pour l'éclectisme de M. Cousin, son système consistant dans la nécessité de l'existence et du développement de plus en plus large de quatre systèmes inconciliables puisqu'ils sont nécessaires, il s'ensuit que M. Cousin est vraiment incompréhensible lorsqu'il parle de conciliation entre les systèmes !

Qu'est-il donc résulté de tant de contradictions? C'est que le public n'a entendu par éclectisme qu'une disposition à accepter indifféremment toutes sortes d'opinions. « L'éclectisme, » dit un disciple de cette école, s'applique aussi au goût tant

» physique qu'esthétique. Un gastronome qui, acceptant les » jouissances de quelque part qu'elles lui viennent, ne dédaigne » pas un mets par la seule raison qu'au lieu d'être un produit » de la cuisine française, il appartient à la cuisine anglaise, » italienne, espagnole, mérite la qualification d'éclectique, » aussi bien que le littérateur qui, sachant bien qu'aucune » nation n'a le monopole du génie des lettres ou des arts, et » que les formes de la beauté peuvent varier, admet des gen- » res divers, Shakspeare et Corneille, Racine et Schiller, » Voltaire et Milton, à condition seulement que ces genres » soient raisonnables et dignes d'intérêt. On connaît le char- » mant dessin de Charlet qui exprime ainsi cette idée : *Déjeu- » nons avec le classique et soupons avec le romantique : il » y a d'excellents morceaux à manger dans les deux écoles.* » (*Encyclopédie des gens du monde.*) »

Je ne connais pas, en effet, une meilleure définition de l'éclectisme.

§ XX.

Qu'il s'agit de synthèse, et non pas d'éclectisme.

J'avais formé le projet d'exposer ici, sous ce titre, en opposition avec tout ce que je viens de renverser, la méthode du véritable éclectisme, c'est-à-dire de la véritable synthèse. Car je suis intimement persuadé qu'au-delà du syllogisme et de l'induction il y a un art nouveau de la pensée.

Il arrive des époques où, un sentiment nouveau se développant au sein de l'humanité, des idées qui paraissaient inconciliables apparaissent tout-à-coup comme les membres d'un même corps, où une pensée unitaire relie mille pensées disséminées dans le cours des siècles; je crois que nous sommes à une de ces époques.

Une idée qui n'est pas seulement une idée, mais qui est aussi un sentiment, et qui n'est pas seulement un sentiment et une idée, mais qui est aussi une pratique, la doctrine de la perfec-

tibilité a lui pour nous. De là la révélation de la succession et de l'enchaînement des choses ; de là la conception de l'unité des idées et en même temps de leurs formes successives ; en d'autres termes, le sentiment de la vérité absolue sous la forme de vérités relatives. J'ai déjà touché ce point capital dans la première partie de cet écrit, en montrant comment la vérité absolue nous est donnée dans la vérité relative.

Un progrès de la logique, en tant que la logique est l'art de la connaissance *successive* donnée à l'humanité, doit donc correspondre à ce progrès de notre nature.

Oui, il doit y avoir un nouvel instrument logique, un nouvel *organum*, comme parlent Aristote et Bacon. Mais son nom est SYNTHÈSE, et non pas éclectisme. Il ne consiste pas à opérer mécaniquement pour ainsi dire sur les idées ; mais il consiste à recueillir la vie cachée sous les idées, pour faire revêtir à cette vie d'autres idées, pour lui donner une nouvelle forme, une nouvelle manifestation.

Cet art sera nouveau sans l'être ; il sera particulier à notre époque, bien que toujours l'humanité l'ait connu et employé. Mais ce qui était faible deviendra grand, ce qui était germe se développera.

Le syllogisme et toutes les règles logiques auxquelles il donne lieu étaient pratiqués de tout temps avant d'être rédigés en corps de doctrine ; de même l'induction était employée de tout temps avant que Bacon la préconisât. La synthèse dont je parle a de même été connue de tout temps. Mais je soutiens qu'elle n'a été ni bien comprise ni largement pratiquée jusqu'à présent.

J'avais formé, dis-je, le projet d'exposer, en contradiction avec l'Eclectisme, les bases de la Synthèse. Mais ce serait ajouter un livre dogmatique à un livre de critique. Je renvoie donc ce sujet (1).

(1) Voy. l'article *Synthèse* de l'*Encyclopédie Nouvelle*.

§ XXI.

Conclusion.

Vauvenargues, ce Pascal du dix-huitième siècle, qui, comme Pascal, mourut si jeune, a légué à l'avenir cette formule : *Les grandes pensées viennent du cœur.* Ce mot est si beau et si profond qu'il est, suivant nous, la clef de la philosophie. Vingt siècles avant Vauvenargues, Platon avait exprimé la même vérité, d'une façon plus sublime encore, en disant : *Dieu nous a donné deux ailes pour nous élever à lui, l'amour et la raison.* Et entre Platon et Vauvenargues, Jésus, certes, ne fit pas rétrograder l'humanité parce qu'il exalta l'amour.

Ils sont donc bien aveugles les hommes qui nous disent aujourd'hui qu'il ne s'agit plus de cœur, d'amour, de charité, de sentiment, mais seulement d'intelligence; que la prédication de la charité put convenir autrefois, mais que les temps ont bien changé et que le monde aujourd'hui appartient à l'intelligence. Ils sont aveugles, dis-je, et ne se montrent pas eux-mêmes les plus intelligents des hommes; car ce machiavélisme philosophique, cette apologie de la tête aux dépens du cœur et des entrailles, qu'ils nous prêchent aujourd'hui sans aucune pudeur, est tout simplement une absurdité. Est-ce que sous la pensée il n'y a pas toujours un sentiment bon ou mauvais qui meut la pensée? Est-ce que le sentiment n'est pas la cause de la pensée? Est-ce que la connaissance n'est pas la forme du sentiment? Le sentiment et la pensée sont donc harmoniquement liés et pour ainsi dire identiques; car l'un est le germe de l'autre. Tant vaut le sentiment, tant vaut la pensée. Les grandes pensées viennent du cœur.

C'est cette vérité que M. Cousin a méconnue; mais ayant méconnu cette vérité, il se trouve avoir méconnu toutes les vérités, parce que cette vérité est si capitale qu'elle est pour ainsi dire au centre de tout et l'axe même de la nature humaine.

Il est aisé de voir en effet que toutes les erreurs de M. Cousin ne sont que la suite et la reproduction de cette erreur fondamentale ; que cette lacune du sentiment se retrouve dans ce qu'il appelle sa méthode, sa psychologie, son ontologie, sa notion de la philosophie, son histoire de la philosophie, et finalement son éclectisme.

1° M. Cousin a méconnu le sentiment dans la pensée, et de là son erreur sur la méthode. Ne faisant pas acception du sentiment, que devenait pour lui la philosophie? Une matière de connaissance ; pas autre chose. Voilà donc exclus de la vie du *moi* tout ce qui participe de l'amour et de la charité. La philosophie se réduit à connaître : elle est analogue à la géométrie et à la physique ; c'est une science d'observation. Le philosophe de M. Cousin est un être égoïste qui regarde le monde moral comme un géomètre considère des lignes et un physicien des corps. Mais un tel être, hors de la géométrie et de la physique, est nécessairement aveugle. Car nous ne regardons dans nos semblables qu'avec le cœur, le sentiment, et nous ne regardons également en Dieu, si je puis parler ainsi, qu'avec le cœur, avec le sentiment. Le philosophe de M. Cousin est donc privé à la fois de la communion des hommes et du sentiment divin. Il n'a ni patrie, ni tradition, ni famille ; il est sans ancêtres et sans postérité. L'humanité n'existe pas pour lui ; et quant à Dieu, s'il en parle, c'est uniquement à titre de cause première : car autrement comment en parlerait-il, ne le sentant réellement ni en lui-même ni dans l'humanité? Où mène une telle philosophie? Partie de l'égoïsme, elle aboutit à l'égoïsme. Indifférente à tout dans son germe et à son origine, elle reste indifférente à tout dans son résultat et à sa conclusion. Je défie avec une telle méthode de trouver un seul principe de sociabilité, de fonder le droit, la politique sur quelque fondement raisonnable. L'humanité passée, de même que la société vivante, ne sont pour cette philosophie sans cœur que des faits dont elle n'a pas la clef. Elle les voit objectivement comme elle voit le monde de l'espace ; mais ce n'est pas là les comprendre. Les comprendre, c'est les comprendre subjectivement. M. Cousin définit sa méthode « une philosophie qui, *ne se proposant d'autre tâche que celle de comprendre les choses,*

» accepte, explique et respecte tout. (*Préface de* 1826.) » Non, cette philosophie indifférente ne comprend rien, n'explique rien, et elle n'accepte tout que par impuissance. Elle s'est mise du premier coup hors de la vie du *moi* et du *nous;* elle est hors de l'humanité, elle n'est pas et ne peut pas être *cause* dans l'humanité; elle ne saurait jouer d'autre rôle auprès des forces qui triomphent provisoirement dans le monde que celui d'un parasite, d'un flatteur, et d'un esclave.

2° En psychologie, M. Cousin, pour avoir méconnu le sentiment, était évidemment frappé d'un aveuglement radical. Car s'il est vrai, comme je crois l'avoir démontré, que tout le travail métaphysique des trois derniers siècles aboutit à cette formule que le *moi* dans sa manifestation est triple, c'est-à-dire que nous sommes toujours et à la fois sensation, sentiment, connaissance, il s'ensuit évidemment que méconnaître le sentiment dans la pensée, c'est méconnaître au premier chef la vérité même. Les théologiens, sous le langage desquels se cache au fond la plus savante et la plus profonde des psychologies, nommaient *péché contre le Saint-Esprit* cette absence du sentiment; et c'était là, disaient-ils, le plus énorme des péchés de l'intelligence. Ils avaient raison. Comment, méconnaissant l'amour, le sentiment, la charité, c'est-à-dire le lien éternel qui unit, sous tous les aspects, le *moi* au *non-moi*, et qui, engendré de leur union, les reproduit éternellement l'un et l'autre; comment, dis-je, méconnaissant ce troisième terme qui est à la fois cause et effet, source de la vie et résultat de la vie, pourrait-on comprendre quelque chose à la science de la vie? Aussi je crois avoir démontré amplement (1) que tout ce que M. Cousin a écrit sur la psychologie est un tissu d'erreurs et de contradictions.

3° Egaré sur la psychologie, M. Cousin ne pouvait manquer de s'égarer sur l'ontologie; car l'ontologie n'est, comme je l'ai déjà dit, que cette psychologie supérieure, qu'il faut soigneusement distinguer de l'analyse de nos facultés ou de la psychologie proprement dite. Dans l'ontologie, il s'agit tou-

(1) Dans l'article *Condillac* de l'*Encyclopédie Nouvelle*, dans l'article *Conscience*, et dans le présent écrit.

jours de la vie et de la vie du *moi;* car, quoiqu'il s'agisse de Dieu et de la nature, c'est toujours du *moi* qu'il s'agit. Dieu, dit la Bible, a créé l'homme à son image. Et comme c'est lui aussi qui a créé ou plutôt qui crée éternellement le monde, son image se retrouve aussi dans la nature. Psychologie et ontologie sont donc, à un certain point de vue, identiques. Aussi est-il vrai de dire, comme je l'ai soutenu plus haut, que le sentiment philosophique peut aussi bien et peut-être mieux prendre racine dans les hautes questions de la métaphysique que dans l'étude prolongée de nous-même. Quoi qu'il en soit, il est certain que toute erreur considérable en psychologie se répétera infailliblement en ontologie. Celui qui a méconnu Dieu dans son image, l'homme, se trouve par là nécessairement méconnaître Dieu et la nature, cette autre représentation de Dieu. Or, si la vie du *moi* se compose de trois termes unis et indivisibles, et si un terme sur trois, un terme aussi essentiel que le sentiment, qui est la clef même de la vie puisqu'il précède tout phénomène et qu'il en résulte, qu'il est le *rapport* en un mot; si un pareil terme, dis-je, vous manque, comment pourrez-vous faire sainement de l'ontologie? Là plus que jamais il s'agit de la vie en mouvement, de la dynamique de l'être; là donc la notion du sentiment, ressort éternel de la vie, est plus nécessaire que jamais. Psychologue, vous pouviez faire, indépendamment du sentiment, quelques bonnes observations expérimentales sur les facultés de l'esprit : ontologiste, vous ne pouvez raisonner de rien sans le sentiment. Vous pouvez faire de la logique, que vous appellerez de l'ontologie et qui n'en sera pas; voilà tout ce qui vous est permis. Vous pourrez même rencontrer, dans certaines formules de logique, une apparence et comme une ombre de la vérité, semblable à l'ombre qui révèle à la fois nos corps et la lumière qui nous éclaire, mais qui n'est cependant qu'ombre et obscurité. C'est ce qui est arrivé à M. Cousin, avec sa formule du fini, de l'infini, et de leur rapport; il n'a produit en cela qu'une formule logique, une sorte de machine à raisonner de tout avec une apparence de profondeur, mais sans lumière, sans vie, sans qu'il en résulte aucun effet moral et religieux. Aussi a-t-il été obligé de baisser pavillon, non seulement devant le

Christianisme, mais devant les prêtres, et de reconnaître que son explication par l'absolu n'était pratiquement bonne à rien. Singulier représentant de la philosophie, qui, d'un côté, proclame le triomphe de sa science, et d'un autre côté la renie; qui voudrait bien porter la philosophie au Panthéon, mais qui en route prend peur et la jette tout doucement aux gémonies; qui souffle le chaud et le froid, qui dit le pour et le contre, qui triche au jeu pour ainsi dire. Eh! si vous avez la formule de l'être, comme vous le dites, à quoi bon ce respect hypocrite pour le Christianisme, et pourquoi voulez-vous laisser la superstition et l'idolâtrie régner sur la terre? Si vous avez cette formule, vous avez par là même une religion; et si vous avez une religion, c'est une lâcheté que de renier cette religion devant les prêtres des autres religions, même quand vous ne la renieriez pas par intérêt, par politique, pour ne pas être inquiété et faire votre chemin dans le monde. « La philosophie, » dit à cela M. Cousin, est patiente: elle sait comment les » choses se sont passées dans les générations antérieures, et » elle est pleine de confiance dans l'avenir: heureuse de voir » les masses, le peuple, c'est-à-dire le genre humain tout en- » tier, entre les bras du Christianisme, elle se contente de lui » tendre doucement la main, et de l'aider à s'élever plus haut » encore. (*Cours de* 1828.) » Ah! vous êtes trop patient en vérité! patient jusqu'à cacher la lumière sous le boisseau! C'est pour le peuple, vraiment, que vous prenez tant de soin? J'aurais cru, moi, que c'était pour ceux qu'Homère appelle les pasteurs du peuple, et qui tondent et mangent quelquefois leur troupeau. Ceux-là disent qu'il faut une religion au peuple afin de le museler: vous me paraissez dire de même. « Il y aura toujours des masses dans l'espèce humaine, dit » M. Cousin; il ne faut pas s'appliquer à les décomposer et les » dissoudre d'avance. La philosophie est dans les masses sous » la forme naïve, profonde, admirable de la religion et du culte. » Le Christianisme, c'est la philosophie du peuple. (*Ibid.*) » Ainsi donc deux doctrines, la doctrine ésotérique pour M. Cousin et les classes supérieures de la société auxquelles M. Cousin communique sa parole, et le Christianisme pour le peuple. Ah! c'est là de l'hypocrisie! Le temps des doctrines ésotéri-

ques est passé. Jésus n'a pas eu de doctrine ésotérique, et la lumière est à tout le monde. Vous vous êtes vanté quelquefois d'être sorti du peuple : c'est pour cela apparemment qu'arrivé à comprendre, vous ne voulez pas que le peuple comprenne, et que vous tirez l'échelle derrière vous, content d'être enfermé dans le sanctuaire de l'intelligence avec quelques privilégiés! Mais tout ce que vous dites, est-ce vrai? Est-il vrai que le genre humain tout entier soit dans les bras du Christianisme, quand sur un milliard d'hommes on ne compte pas deux cent millions de chrétiens? Et puis, est-ce que le Christianisme n'est pas décomposé? Est-ce que cette décomposition ne s'active pas tous les jours? Est-ce qu'après la renaissance n'est pas venu le protestantisme, après le protestantisme l'incrédulité? Est-ce que vous n'êtes pas vous-même la preuve du triomphe de l'incrédulité sur le Christianisme? Car ne vous déclarez-vous pas incrédule dans ces paroles mêmes où vous enseignez le respect hypocrite des croyances populaires? Voilà une belle nation que celle que vous imaginez et que vous voulez faire, où d'un côté les aristocrates ne croiront pas au Christianisme et seront philosophes, tandis que le peuple sera croyant. Une telle situation est aussi immorale qu'impossible. En fait, dites-moi si le peuple en France est catholique, s'il est chrétien; et la jeunesse que vous formez sera-t-elle chrétienne? Elle sera simplement démoralisée. Le peuple n'a plus de religion; deux siècles d'incrédulité ont versé leurs enseignements des rangs de l'aristocratie et des marches du trône jusque dans les derniers rangs du peuple. Mais le peuple tout entier, grands et petits, a besoin de religion : si vous avez une vérité religieuse, venez-lui donc en aide. Ne voyez-vous pas que l'hypocrisie que vous enseignez est la destruction même de toute religion? Qui voudra croire quand on saura que les gens supérieurs comme vous ne croient pas et ont droit de ne pas croire? Mais pourquoi réfuter de pareilles choses? Tout cela, c'est du mensonge. La vérité, c'est que la formule du fini, de l'infini, et de leur rapport, n'a de valeur que comme formule de logique, dans le sens où l'inventa Ramus; que M. Cousin l'a bien senti, et que n'osant proposer sérieusement cette formule comme la métaphysique de la morale, parce qu'il aurait fait éclater de

rire tout le monde, il s'est bien vu forcé de rendre les armes au Christianisme. Mais il fallait le faire avec noblesse, et dire hautement : Ma philosophie ne me conduit qu'à des abstractions logiques ; or, de telles abstractions ne peuvent servir de guide à la vie morale ; la religion est donc quelque chose que je ne comprends pas, quelque chose au-dessus de ma philosophie. Mais, au lieu de cela, traiter la religion de pur symbolisme, et prétendre qu'on possède le fond de l'idée que cachent ces symboles, quand on sent bien soi-même que l'idée que l'on met en avant est une formule privée de vie, c'est manquer à la fois au Christianisme et à la philosophie. D'où vient que M. Cousin n'a pas trouvé un principe de métaphysique capable de nous servir de phare dans la vie? Et d'où vient que, ne l'ayant pas trouvé, il n'a pas reconnu franchement qu'il ne l'avait pas trouvé, mais a pu s'abuser au point de croire qu'une proposition où il n'y a pas une étincelle du feu divin de la charité était identique avec le Christianisme, inspiré par l'amour de Dieu et des hommes? Cette impuissance et cette illusion proviennent toujours de la même source, de ce que la méthode de M. Cousin ne connaît pas et n'admet pas le sentiment.

4° La même lacune du sentiment a fait errer M. Cousin dans l'histoire de la philosophie. Cette histoire présentait un grand nombre de systèmes et de tendances diverses. Il s'agissait de rattacher ces tendances, ces systèmes à quelque chose, de les comprendre, et de les faire aboutir. Au lieu de cela, faute de sentiment, M. Cousin s'est mis à la suite de tous ces systèmes ; il en a proclamé la légitimité, voilà tout ce qu'il a su faire ; il n'en a embrassé aucun, et les a tous admis : c'est-à-dire qu'il est arrivé à rien, au néant, au chaos, à la confusion, à l'absurde. Tout ce qu'il a pu faire, en effet, c'a été de les grouper comme un naturaliste groupe des animaux en genres et en espèces. Son esprit n'a pas été plus loin, toujours faute de cette *aile* que Platon appelle le sentiment. Il n'a pas vu d'autre but à la philosophie que de tirer des différents pays et de rapprocher tous les systèmes analogues ; de mettre ensemble tous les systèmes sensualistes de la France, de l'Allemagne, de l'Angleterre, puis les systèmes idéalistes,

puis les systèmes sceptiques, puis les systèmes mystiques, et d'avoir ainsi (ce sont ses propres termes) « quatre grandes » et riches écoles qui se balancent toutes les quatre sur le » théâtre élevé de la philosophie européenne, qui toutes les » quatre se recommandent par des services et des titres di- » vers, mais à peu près égaux, et présentent à l'impartiale » postérité des noms à peu près aussi célèbres les uns que » les autres. (*Cours de* 1829, tom. II.) » Voilà un beau chef-d'œuvre, et l'humanité est bien avancée sachant qu'il y a en ce moment des sensualistes, des spiritualistes, des mystiques, et des sceptiques; et que ces quatre systèmes forment quatre grandes et riches écoles, où l'on trouve des mérites et des titres à peu près égaux et des noms à peu près également célèbres. Il s'agit bien, ma foi, de célébrité! La philosophie est-elle donc un spectacle, les philosophes sont-ils uniquement bons à regarder comme des athlètes ou des joueurs de quilles? Qui ne sent, dans cette prétendue classification, l'absence du sentiment et de l'intelligence subjective? Il s'agissait de savoir pourquoi il y a aujourd'hui des sceptiques, et quelle œuvre ils accomplissent; il s'agissait de savoir qui a raison du matérialisme ou du spiritualisme; il s'agissait de comprimer le mysticisme, en lui montrant les causes de ses égarements. Il s'agissait de la vérité, en un mot. Il s'agissait de la religion et de la moralité humaine. L'homme de notre temps, troublé jusqu'au fond de son être, demande ce qu'il faut croire; il crie en grâce qu'on lui explique pourquoi, après Descartes, Locke et Condillac, pourquoi Spinoza et Malebranche, pourquoi Hume, Berkeley, Leibnitz et Kant, pourquoi Swedenborg et Baader; il s'effraie de voir les folies de l'illuminisme répondre aux abjectes orgies du matérialisme; il demande le mot des trois derniers siècles, la fin de ces tendances, de ces luttes, de ces systèmes contradictoires. Mais si vous ne pouvez pas lui dire ce dernier mot, lui indiquer cette fin des idées après laquelle il aspire, ne lui ôtez pas du moins l'espoir que la vérité existe virtuellement et se manifestera un jour. Car cette espérance est vraiment tout ce qui reste à celui qui cherche le beau et le vrai, et qui se sent accablé du poids de tant de systèmes contraires. Hé bien, c'est

précisément cette dernière planche de salut, cette dernière ombre d'espérance que M. Cousin nous enlève de sang-froid et de gaieté de cœur. A la plainte universelle qui s'exhale du sein de notre époque, M. Cousin répond en régularisant, immobilisant, éternisant la lutte des systèmes. Il ne voit là, quant à lui, que des couronnes pour les penseurs. Le sentiment étant pour lui lettre close, à la plainte du sentiment qui se trouble de voir aux prises matérialisme, spiritualisme, mysticisme, et scepticisme, M. Cousin répond par la constatation de ces systèmes, qu'il déclare irréductibles. Ce spectacle l'enchante, tant de célébrités le charment; ne lui en demandez pas davantage. Il classe les systèmes comme un naturaliste; il s'extasie sur les noms célèbres comme un rhéteur. Et pour qu'il ne restât aucune issue par où s'échappât l'espérance, M. Cousin a conclu hardiment du présent au passé. C'est là-dessus, en effet, c'est sur le spectacle de notre temps, et non pas l'histoire à la main, qu'il a résumé toute l'histoire de la philosophie par cet aphorisme, que l'esprit humain à toutes les époques produit invariablement et nécessairement quatre systèmes qui se détruisent et se combattent, et dont l'un, le scepticisme, nie tous les autres. Mais n'est-il pas évident que, si cela est, le scepticisme seul a raison, et que M. Cousin est fou de ne pas se proclamer sceptique ?

5° Il est sceptique en effet, et jamais en vérité on ne le fut davantage. Seulement il n'ose pas le dire; en quoi il a vraiment tort, car il faut toujours paraître ce qu'on est. Mais, réduit à l'impuissance de comprendre la raison des diverses philosophies, il a fait de cette impuissance même un système, et il a appelé cela éclectisme. Dans sa bouche, ce mot équivaut donc à cette proposition : Il y a fatalement quatre systèmes de philosophie qui comprennent tous les systèmes, et qui sont également légitimes, savoir : le matérialisme, le spiritualisme, le mysticisme, et le scepticisme; prenez celui que vous voudrez, et ne m'en demandez pas davantage. A-t-on jamais vu pareille offense au sentiment que chacun de nous porte gravé dans son cœur, que la vérité existe, et que si nous ne la possédons pas bien, c'est que nous sommes pleins d'imperfec-

tions et enveloppés de ténèbres, mais que nous ne devons pas moins la chercher avec ardeur? D'ailleurs, n'est-il pas évident, encore une fois, que si ces quatre systèmes sont nécessaires, s'ils répondent à une nécessité absolue de notre nature, il n'y en a qu'un dès lors qui soit raisonnable, le scepticisme? ou plutôt qu'il faut jeter au feu tous les livres de philosophie, et dire : Buvons et mangeons, le reste ne vaut pas la peine qu'on s'en occupe; la philosophie se réduit en définitive à se procurer de l'argent, des honneurs, et des facilités pour bien vivre? Cela est évident, incontestable, clair comme la lumière du jour. Mais le mot éclectisme a sauvé, pour les esprits superficiels, l'absurdité de cette proposition finale de la philosophie de M. Cousin. On s'imagine qu'il s'agit de concilier ces divers systèmes, et d'en tirer un qui soit la vérité. Les disciples de M. Cousin se sont laissés prendre à ce mot; ils l'ont fait circuler dans le sens d'une sage impartialité, d'une conciliation raisonnable entre des idées exclusives et des passions aveugles. M. Cousin lui-même s'est prêté à cette illusion, et, après avoir appelé l'éclectisme un *système*, il en a fait une *méthode*. Il a donc annoncé qu'il s'agissait de concilier « Reid » et Condillac, Hume et Berkeley. (*Préface* de la traduction de » Tennemann, 1829.) »Mais où a-t-il effectué cette conciliation? Qui avez-vous éclectisé, je vous le demande? Qui avez-vous concilié? Où sont les ennemis que vous avez mis d'accord? Où sont les plaideurs que vous avez renvoyés dos à dos et bien jugés hors de votre tribunal? Voilà vingt ans que vous avez proféré ce mot magique *éclectisme*. Quel symbole de philosophie avez-vous trouvé qui concilie toutes les grandes choses et tous les grands hommes qui demandent à être conciliés? M. Cousin n'a rien éclectisé. Je défie qu'on me montre le résultat de son éclectisme. La chose d'ailleurs est évidente d'elle-même. Si M. Cousin avait éclectisé quelque chose, si son *système*, devenu une *méthode*, avait produit quelque fruit, ce seraient ces vérités mêmes qui seraient son système; il nous les montrerait avec orgueil, et dirait : Voilà ce que j'ai découvert. Il n'appellerait pas alors l'éclectisme un système, mais une méthode, et nous aurions de sa façon une suite de propositions dogmatiques qui seraient réelle-

ment sa philosophie. Au surplus, j'en ai fait plus haut la remarque, on ne sait, en vérité, comment M. Cousin raisonne. Il soutient d'un côté, et il a employé en partie ses *Cours* de 1828 et de 1829 à prouver que l'existence de quatre systèmes était une vérité adéquate à la nature même de l'esprit humain. Et d'un autre côté, il se proposait, en cette même année 1829, de concilier « Reid et Condillac, Hume et Berkeley, » c'est-à-dire précisément les quatre systèmes nécessaires. Mais si, par hasard, il l'eût effectuée, cette conciliation, les quatre systèmes nécessaires se trouveraient donc n'être pas nécessaires. La proposition fondamentale de l'*éclectisme-système* aurait été renversée dès le premier pas par l'*éclectisme-méthode*. Heureusement pour la proposition fondamentale de l'éclectisme-système, M. Cousin n'a rien éclectisé ; et en effet la chose lui eût été difficile. Comment l'aurait-il pu, éliminant toujours, comme il le fait, le sentiment? Comment éclectiser des idées quand on ne fait aucune acception du sentiment caché sous ces idées? Des idées sont des propositions, des *oui* ou des *non* ; il est impossible de couper en deux un *oui* ou un *non*, pour l'éclectiser avec la moitié d'un autre *oui* ou d'un autre *non*. C'est avec le sentiment caché sous les idées qu'on peut réellement faire de l'éclectisme, c'est-à-dire de la synthèse. C'est en brisant les formes dans lesquelles le sentiment s'est enfermé qu'on peut lui rendre la liberté et lui faire de nouveau revêtir la forme d'une idée. Et c'est en nous-même, c'est dans notre cœur que se passe le mystère qui, de deux idées antérieurement émises, fait surgir une troisième idée, laquelle n'est ni l'une ni l'autre, ni une partie de l'une accouplée à une partie de l'autre, et qui cependant les comprend toutes les deux, et nous les rend toutes les deux ; mystère semblable à celui de la génération, qui de deux êtres engendre un troisième. Il faut donc le cœur, l'amour, la charité, le sentiment, pour une pareille œuvre, la synthèse; et la philosophie de M. Cousin, par son exclusion du sentiment, le réduisait encore sur ce point à l'impuissance.

Notre tâche est remplie. Nous nous étions proposé d'examiner sérieusement un faux système qui, suivant nous, a

de funestes conséquences. Nous l'avons fait : méthode, psychologie, ontologie, idée de Dieu et de l'humanité, idée de la nature, idée de la philosophie et de son histoire, nous avons passé au creuset toutes les assertions de l'éclectisme, et toutes se sont trouvées fausses et contradictoires entre elles. Que reste-t-il donc à l'éclectisme pour être ce qu'il prétend être, la philosophie de notre époque, la philosophie du dix-neuvième siècle, la philosophie de la France? J'avoue que je ne vois pas sur quoi l'inventeur de l'éclectisme pourrait aujourd'hui fonder de telles prétentions, à moins qu'il ne nous réponde encore par l'argument du monde présent, du désordre actuel, et qu'il ne nous dise ce qu'il a déjà dit : Quoi! ne voyez-vous pas bien que le monde présent ressemble beaucoup à mon éclectisme? A notre tour nous répondrions : « La philosophie est patiente : elle sait comment » les choses se sont passées dans les générations antérieures, » et elle est pleine de confiance dans l'avenir. » Seulement, pour que cet avenir vienne, il faut le désirer et le pressentir. Que ceux qui sont si satisfaits du quart d'heure présent s'en repaissent. Quant à nous, ce présent n'a rien qui nous agrée. Laissons donc les morts enterrer leurs morts, comme disait Jésus; et tournons notre pensée vers la cité future, comme disait S. Paul : *Non manentem habemus hic civitatem, sed futuram inquirimus.*

FIN.

APPENDICE.

APPENDICE.

DE LA PHILOSOPHIE ECLECTIQUE ENSEIGNÉE PAR M. JOUFFROY.

[Ce morceau fut écrit à l'occasion de la publication des *Mélanges Philosophiques* de M. Jouffroy ; il parut dans la *Revue Encyclopédique*, en 1833.]

PREMIER ARTICLE.

M. Jouffroy n'a jamais publié aucun traité dogmatique de quelque étendue sur l'ensemble de la philosophie, et il commence par des Mélanges. Ces fragments roulent sur toutes sortes de questions différentes, et au premier abord on ne saisit pas leur affinité. L'auteur, dans une introduction, aurait pu montrer l'harmonie qui les enchaîne, les rapporter à quelques principes, à quelques vérités fondamentales. C'est un soin qu'il n'a pas pris. Cela rend l'œuvre de la critique plus difficile. Nous commencerons donc par dire quelle espèce de lien nous concevons entre tous ces morceaux, et ensuite nous prendrons isolément les plus importants pour les examiner.

Ce premier article sera uniquement consacré à faire connaître la méthode de M. Jouffroy, son principe de certitude, et les résultats généraux où cette méthode et ce principe l'ont conduit.

§ Ier.

Influence de l'École normale sur M. Jouffroy.

La nature ou plutôt l'habitude de l'esprit philosophique de M. Jouffroy est une émanation de l'École normale; c'est à cette école qu'il faut remonter, si l'on veut se rendre compte de sa manière de philosopher et avoir le secret de son développement. . . . . .
. . . . . .

[Pour ne pas nous répéter, nous supprimons dans cette réimpression ce que nous disions ici de l'influence désastreuse que la réaction anti-philosophique de l'Empire exerça sur l'École normale à l'époque de sa fondation. De cette école officielle et réactionnaire sortirent, non des philosophes, mais des psychologues, des savants sans tradition et sans but, étrangers à l'esprit émancipateur du dix-huitième siècle, et pour qui la révolution française n'était pas plus que tout autre événement historique. Des esprits ainsi formés devaient produire l'éclectisme. Voy. cette idée exposée pag. 62-70 de ce volume.]

§ II.

Principe de certitude de M. Jouffroy.

Tout concentré qu'il fût dans l'étude spéciale de la psychologie, M. Jouffroy ne put s'empêcher de jeter un regard sur le cadre général et les bases mêmes de la philosophie. Dès le départ, il avait pris en un certain dédain les courses aventureuses et les changements de route de son ancien maître (M. Cousin), ses oscillations perpétuelles, ses étonnants paradoxes, remplacés bientôt par de plus étonnants encore; et lui, calme et méditatif, il chercha un principe de certitude, un critérium de vérité, qui pût servir de pierre de touche aux

divagations des métaphysiciens transcendentaux. Il trouva, chez les Écossais, et mit en lumière ce qu'il appelle *le sens commun;* mais il prit ce principe plutôt en psychologue qu'en philosophe. Ce sens commun qu'il voulut mettre à la mode n'est autre chose que le *consensus* universel, invoqué de tout temps dans les écoles. Malheureusement M. Jouffroy, n'ayant jamais débattu la question sur le terrain élevé où l'école théologique l'a placée dès long-temps, n'a pu donner à son principe et à son idée une valeur philosophique. Vers le même temps que M. Jouffroy parlait de sens commun, M. de Lamennais s'emparait du même principe sous le nom d'autorité; et, relevant le drapeau catholique au nom du consentement universel du genre humain, de la raison générale de l'humanité, il battait en brèche le rationalisme, et jetait les bases d'une fausse mais vaste et spécieuse théorie. Mais tel est le vague où M. Jouffroy a laissé son idée du sens commun comme critérium de certitude, qu'il a pu être à la fois rationaliste avoué et partir de cet axiome, et que lui-même n'a jamais paru se douter de l'affinité de son principe, à peine élaboré il est vrai, avec le principe fondamental de l'école catholique. Jamais, d'ailleurs, il n'a essayé de faire usage de ce principe pour décider aucune des grandes questions de la religion ou de la philosophie; et dans l'état de vague incertitude et de demi-jour obscur où il l'a présenté, il ne l'a jamais regardé que comme une espèce de contrôle pour vérifier, confirmer ou rejeter ce qui aurait été avancé par les philosophes, et principalement sous le rapport de l'idéologie. Mais, même pour cet usage, on peut trouver avec justice que M. Jouffroy aurait dû mieux préciser et mieux formuler ce qu'il entend par le sens commun.

§ III.

De l'observation des faits de conscience.

Continuant ses études psychologiques, M. Jouffroy sentit le besoin de donner à ces sortes de recherches le même crédit

qu'il voyait accorder aux sciences qui ont pour objet les phénomènes du monde physique; et, dans sa préface d'un ouvrage de Dugald-Stewart, il entreprit de démontrer aux physiciens et aux physiologistes que leur science n'était pas plus assurée que la sienne, puisque la sienne aussi partait de l'observation, et n'avait pas d'autre méthode que l'observation.

Il se déclara donc hautement pour l'observation. Il se rangea dans la catégorie innombrable de tous ceux qui suivent l'aphorisme de Bacon : *Homo, naturæ minister et interpres, de naturæ ordine tantum scit et potest quantum observaverit, nec amplius scit aut potest.* Il se mit complètement en dehors de l'ontologie absolue de Descartes et de Spinoza, et il crut donner à la science des faits intellectuels et moraux une base nouvelle et un nouveau lustre.

Il exposa que l'âme pouvait être à la fois sujet et objet, contemplatrice et théâtre de sa propre contemplation. Partant de cette idée que l'âme, par une espèce de sens intime, de vue immédiate, de pure intelligence, veille constamment en nous pour nous apprendre ce qui s'y passe, il enseigna, ou plutôt indiqua, une sorte d'art nouveau qui lui paraissait être *la méthode d'observation des faits de conscience.*

Si M. Jouffroy n'avait voulu que prendre la défense des sciences morales, et en particulier de la psychologie, l'intention était excellente, quoiqu'un peu superflue. La vérité d'une science cultivée dans tous les temps par les plus profonds esprits, d'une science qui compte en grand nombre parmi ses fondateurs les mêmes hommes qui ont créé les autres sciences, et en particulier les sciences mathématiques et physiques, n'avait pas besoin, ce me semble, d'être démontrée. Nous ne comprenons guère, quoique cela ait eu lieu de notre temps, qu'on puisse révoquer en doute l'utilité et la certitude des recherches faites sur la nature et les opérations de l'esprit humain. Tout le monde aussi convient que la vraie manière d'étudier l'esprit est d'observer ses opérations et ses mouvements. Si donc M. Jouffroy s'était borné à affirmer que les sciences morales étaient fondées sur l'observation, et à ce titre méritaient la même estime que les autres sciences

naturelles, il eût dit une chose toute simple, il est vrai, mais utile et méritoire, en présence de l'espèce de faveur exclusive dont le matérialisme et le genre d'observations qu'il comporte jouissaient à cette époque. Mais au lieu d'exposer et d'analyser les divers moyens d'observation employés par tous les métaphysiciens, M. Jouffroy ne s'attacha qu'à mettre en relief la méthode particulière d'observation qu'il crut avoir découverte; et il eut besoin de tout son art de style pour cacher ce qu'il y avait d'évidemment chimérique dans cette prétendue méthode d'observation. Je le répète, l'assertion que la science psychologique est fondée sur l'observation est simple et incontestable; mais soutenir qu'il existe deux sortes d'observations radicalement différentes, essentiellement distinctes, et d'égale importance; l'une uniquement destinée à l'étude des phénomènes matériels, l'autre uniquement destinée à l'étude des phénomènes intellectuels; l'une se faisant avec l'unité de notre être, avec l'âme et le corps unis et combinés (dans l'hypothèse de deux substances), l'autre avec l'âme seulement, qui se trouve, on ne sait comment, douée de la même virtualité que lorsqu'elle est unie au corps, qui n'a plus d'organes, et qui cependant opère comme si elle en avait, voilà la chimère, l'illusion, et le sophisme fondamental que M. Jouffroy présenta comme la base de la certitude des sciences morales et intellectuelles. Voilà ce qui était nouveau, en effet, car jamais aucun des grands hommes qui ont fondé et cultivé la science des opérations de l'esprit ne s'en était douté.

Il y a plus; tous ceux qui s'étaient occupés de cette question avaient pensé que, par une nécessité invincible, l'esprit humain peut observer directement tous les phénomènes excepté les siens propres. Locke avait affirmé positivement que l'esprit ne peut *instantanément* s'observer directement lui-même. « Il n'est point, dit-il, de bien sans mélange, et l'en» tendement, qui nous élève au-dessus de tous les autres » êtres, porte avec soi une marque de faiblesse bien propre à » nous humilier; car tandis qu'il nous sert à observer et à » connaître toutes les autres choses, il est incapable de s'ob» server et de se connaître jamais directement lui-même:

» c'est pourquoi il faut de l'art et des soins pour le placer à » une certaine distance, et faire en sorte qu'il devienne ainsi » indirectement l'objet de ses propres contemplations. (*En-* » *tendement humain*, liv. II). » Il ne paraît pas que Leibnitz, que l'on n'accusera pas de tendance au matérialisme, ait eu là-dessus une autre opinion que Locke, puisque son disciple Wolf a fait précisément un *Traité de psychologie expérimentale*, où il s'appuie continuellement de l'expérience et de l'observation, avec la prétention de fonder sur *l'observation* la connaissance de l'âme et de ses opérations, et dont le premier axiome est que l'esprit ne peut étudier directement ses propres phénomènes, et que ce n'est, pour employer l'expression même de Wolf, que « par des sentiers » coupés de détours que l'on peut parvenir à l'observer et » à le saisir. »

Nous oserons donc affirmer que M. Jouffroy, bien loin d'avoir ramené la science psychologique, et par elle toutes les sciences morales, à la méthode d'observation, les a au contraire éloignées, autant qu'il était en son pouvoir, de la véritable route, en leur en indiquant une tout-à-fait imaginaire. Aussi sa tentative pour donner crédit et autorité à la psychologie auprès des savants positifs, comme ils se nomment, loin d'avoir un heureux succès, eut le plus fâcheux résultat. Croyant que M. Jouffroy était en cette occasion le véritable représentant des sciences métaphysiques, et en particulier de la psychologie, ils confondirent sa proposition hasardeuse avec la méthode d'observation de tous ceux qui ont cultivé ces sciences, et ils en triomphèrent (1).

Les partisans de l'idée de M. Jouffroy ont dit que cette préface était la *préface d'une science* (2). Nous ne voyons pas les fruits que cette méthode nouvelle d'observation appliquée aux faits de conscience a rapportés jusqu'ici, à moins qu'on ne veuille lui attribuer ce roman sur *le sommeil*, si

(1) Broussais, *De l'irritation et de la folie*; Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*.

(2) M. Damiron, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au dix-neuvième siècle*.

ingénieux, si superficiel, et si faux, que M. Jouffroy a reproduit dans le volume de ses Mélanges, malgré les justes critiques qui l'ont accablé à sa naissance (1).

Pour que la méthode d'observation de M. Jouffroy parût vraie, il fallait que l'âme, sans être appliquée à aucun objet, pensât cependant; et même il fallait qu'elle n'eût pas seulement alors ce que les métaphysiciens ont appelé des pensées imperceptibles, mais qu'elle pensât d'une pensée réfléchissante. Or le sommeil présente un état d'inaction et d'insensibilité, où l'esprit, bien loin de réfléchir sur ses connaissances, ne sent pas même qu'il existe; hors le temps des songes, il ne s'aperçoit pas qu'il pense. De plus, l'état dans lequel M. Jouffroy mettait son observateur des faits de conscience ressemblait fort au sommeil. Il fallait donc que le sommeil n'existât pas pour que la méthode de M. Jouffroy ne fût point une chimère. Il sentit l'objection, et n'hésita pas: il affirma que l'âme ne dormait jamais.

Certes jamais paradoxe ne fut plus contraire au *sens commun*. Locke, qui pourtant n'avait pas érigé le *sens commun* en juge suprême des opinions philosophiques, était moins hardi que M. Jouffroy sur ce sujet: quoiqu'il admît deux substances, l'esprit et le corps, il admettait le sommeil. (*Entendement humain*, liv. II, ch. 1).

Mais de même que M. Jouffroy ne s'était nullement embarrassé de l'opinion de Locke sur la nécessité du corps pour

(1) Que ce nous soit une occasion de rappeler la mémoire d'un homme dont les travaux sur le sommeil, sur les propriétés merveilleuses de l'extase, et sur toute la partie miraculeuse des religions, laissés aujourd'hui dans l'ombre après avoir été tranchés par la mort la plus cruelle, reparaîtront un jour avec éclat; d'un des plus grands esprits que nous ayons connus, et chez lequel la vertu morale était aussi haute que l'intelligence. Tous ceux qui ont connu *Bertrand*, tous ceux du moins qui l'ont aimé, auraient su gré à M. Jouffroy d'indiquer à ses lecteurs que ses conjectures sur le *sommeil* avaient été combattues par un homme si riche de savoir et d'expérience. Les réponses que Bertrand fit aux articles de M. Jouffroy se trouvent dans l'ancien *Globe*, tome V.

que l'âme pût penser, il ne s'embarrassa pas davantage des arguments de Locke sur le sommeil (1).

En général, M. Jouffroy et la plupart des psychologues modernes ont traité les plus graves questions sans paraître avoir aucune connaissance des travaux de leurs prédécesseurs. Et cependant on pourrait très légitimement douter que la psychologie soit plus avancée aujourd'hui qu'elle ne l'était au temps de Nicole et de Malebranche, de Locke et de Leibnitz.

Nous reviendrons en temps et lieu sur les principes de M. Jouffroy en psychologie (2); nous ne les discutons pas ici. Encore une fois, nous ne voulons ici que saisir la liaison intime des divers travaux de M. Jouffroy et étudier sa manière de philosopher. Mais, pour cet objet même, il était absolument nécessaire d'indiquer son point de départ psy-

(1) Nous venons d'avoir tout récemment l'occasion d'examiner les opinions émises par les philosophes et les physiologistes sur le sommeil. Il résulte de nos recherches que ce n'est pas seulement l'école de Gassendi et de Locke, mais aussi l'école de Leibnitz qui a admis un état « où il ne nous reste absolument (ce sont les expressions » mêmes de Wolf) aucun sentiment de rien. » Nous avons montré comment la fausse dualité de l'*âme-pensée* et du *corps-machine*, ou, en d'autres termes, de l'âme définie *cogitatio* et du corps défini *extensio*, introduite par Descartes, pouvait conduire en effet à l'hypothèse absurde embrassée par M. Jouffroy. Mais nous avons montré aussi que Descartes et tous les cartésiens étaient fort éloignés de ce sentiment, puisqu'ils attribuaient la cause du sommeil au corps, et admettaient une modification complète de notre vie spirituelle par l'effet de la modification qu'éprouvait le *corps-machine*, ne s'expliquant pas d'ailleurs sur ce que devenait alors l'*âme-pensée*. M. Jouffroy est véritablement le premier qui ait soutenu que « l'esprit, » pendant le sommeil, n'est pas dans un état spécial, mais marche et » se développe absolument comme dans la veille. » Voy. l'article *Sommeil* de l'*Encyclopédie Nouvelle*, XXXIIIe livraison.

(2) Nous avons tenu depuis, et trop amplement peut-être, notre promesse. Nous renvoyons en particulier au présent volume, *De l'Éclectisme*, IIe partie, § VI et suiv.

chologique; car nous soutenons que tous ses autres travaux en découlent, et qu'il a porté dans toutes les questions philosophiques qu'il a abordées ses habitudes de psychologue.

§ IV.

Hypothèse psychologique de M. Jouffroy.

Or ce point de départ psychologique, ce n'est pas l'hypothèse de deux substances, esprit et corps, comme on l'entendait au dix-septième siècle; comme l'entendait Descartes (lorsqu'il ne faisait pas de l'ontologie pure), plaçant le siége de l'âme dans la glande pinéale, et écrivant en physiologiste son traité des *Passions;* comme l'entendait Locke, qui fit tellement de cette liaison nécessaire des deux principes le fond de son système, que les théologiens l'accusèrent de détruire la spiritualité de l'âme; comme l'entendait Leibnitz, dont le système de l'harmonie préétablie n'est autre chose qu'une conciliation de ces deux termes esprit et corps, et une explication de leur harmonie ou de leur unité; comme l'entendait même enfin le grand chrétien Bossuet (1). C'est

(1) « Dieu, dit Bossuet (*De la Connaissance de Dieu et de soi-*» *même*), Dieu a voulu faire toutes sortes d'êtres: des êtres qui » n'eussent que l'étendue avec tout ce qui lui appartient, figure, » mouvement, repos, tout ce qui dépend de la proportion ou dis» proportion de ces choses; des êtres qui n'eussent que l'intelligence » et tout ce qui convient à une si noble opération, sagesse, raison, » prévoyance, volonté, liberté, vertu ou vice (les anges, les démons); » enfin des êtres où tout fût uni, et où une âme intelligente se trou» vât jointe à un corps. L'homme étant formé par un tel dessein, » nous pouvons définir l'âme raisonnable *substance intelligente née* » *pour vivre dans un corps et lui être intimement unie.* L'homme » tout entier est compris dans cette définition, qui commence par ce » qu'il a de meilleur sans oublier ce qu'il a de moindre, et fait voir » l'union de l'un et de l'autre. »

Combien la définition de Bossuet: *L'âme est une substance intelli-*

quelque chose de bien plus simple, en vérité. C'est le spiritualisme, moins l'un de ses deux éléments. Le second des deux principes admis par tous les grands métaphysiciens

gente née pour vivre dans un corps et lui être intimement unie, est préférable à celle de M. de Bonald : *L'homme est une intelligence servie par des organes* (*). Autant la première est complète, autant la seconde est incomplète, et peut par conséquent prêter à l'erreur. L'une est d'un sage qui connaît le fond de la nature humaine, la relation et le jeu nécessaire des deux substances qu'il se croit en droit d'y distinguer, et qui, tout en donnant la prédominance à la plus grande, ne sacrifie pas la *moindre :* l'autre est d'un fanfaron, qui sera d'autant plus embarrassé de la passivité de notre nature qu'il aura plus dédaigné le corps et exalté la souveraine puissance de l'âme. Tous les grands métaphysiciens du dix-septième siècle eussent adopté la définition de Bossuet : nos nouveaux psychologues ont pris pour point de départ celle de M. de Bonald.

« Le corps, continue Bossuet, n'est pas un simple instrument ap-
» pliqué par le dehors, ni un vaisseau que l'âme gouverne à la
» manière d'un pilote... L'âme et le corps ne font ensemble qu'*un*
» *tout* naturel... Aussi trouve-t-on dans toutes nos opérations *quel-*
» *que chose de l'âme et quelque chose du corps;* de sorte que pour
» se connaître soi-même, il ne faut pas seulement savoir distinguer,
» dans chaque acte, ce qui appartient à l'une d'avec ce qui appar-
» tient à l'autre, mais encore remarquer tout ensemble comment
» deux parties de si différente nature s'entr'aident mutuellement...
» Sans doute l'*entendement* n'est pas attaché à un organe corporel
» dont il *suive* le mouvement ; mais il faut pourtant connaître qu'on
» n'*entend* point sans imaginer ni sans avoir senti; car il est vrai
» que, par un certain accord entre toutes les parties qui composent
» l'homme, *l'âme n'agit pas sans le corps*, ni la partie intellectuelle
» sans la partie sensitive, etc. »

(*) Il faut convenir que cette définition, attribuée ordinairement à M. de Bonald, qui l'a seulement reproduite, est littéralement de Platon. Mais c'est une erreur de Platon. J'ai montré ailleurs que tous les défauts monstrueux justement reprochés à sa *République* proviennent de cette erreur. Voy. l'article *Égalité* de l'*Encyclopédie Nouvelle*, § X.

du dix-septième siècle a disparu pour nos nouveaux psychologues; ils éliminent fièrement le corps, qu'ils appellent la bête, l'animal, la machine, et ils le renvoient dédaigneusement aux physiologistes. Cette chose, disent-ils, ne les regarde pas : eux, ils ne s'occupent que du *moi*, et ils déduisent toute leur psychologie de ce qui est renfermé dans la notion du moi.

Toute la différence que les théologiens du Christianisme mettaient entre l'ange et l'âme humaine, c'est, disaient-ils, que l'ange est une substance complète, *substantia completa*, et que l'âme est une substance incomplète, *substantia incompleta;* c'est-à-dire que l'ange a tout ce qu'il faut pour être ange, et existe indépendamment de toute autre substance; au lieu que l'âme humaine doit être unie au corps : l'ange est un *tout*, au lieu que l'âme humaine n'est qu'une *partie*. Mais nos psychologues sont bien plus spiritualistes que ne le furent les théologiens. Ils anéantissent la distance que ceux-ci avaient bien voulu conserver entre l'âme humaine et la nature angélique. Des philosophes avaient douté qu'il y eût entre l'esprit et le corps la distinction d'une substance à une autre substance; l'union nécessaire de ces deux substances à tous les moments, dans l'hypothèse des théologiens, ne les contentait pas; ils auraient voulu davantage, et ils poussaient la nécessité de cette union jusqu'à ne voir dans l'esprit et dans le corps que des propriétés diverses d'une même substance : mais jamais partisan de l'esprit substance, jamais théologien n'avait nié ce qu'on appelle dans tous les livres de métaphysique la loi fondamentale de l'union de l'âme et du corps. Le fond même du spiritualisme, je le répète, c'est cette union intime de deux substances nécessaires l'une à l'autre. Mais, encore une fois, le spiritualisme de Pascal, de Bossuet, de Descartes, de Malebranche, d'Arnauld, de Nicole, n'est pas le spiritualisme des nouveaux psychologues. « L'homme, avait dit » Pascal, n'est ni ange ni bête. » Nos psychologues décomposent l'homme en deux substances complètes, l'ange et la bête. Cette substance double à tous les instants, admise jusqu'à eux, ils en font deux substances *isolées*. Le mystère de cette union continuellement nécessaire, ce secret du Créateur,

comme disent unanimement tous les métaphysiciens et tous les théologiens, ce mystère ne les occupe pas, ne les embarrasse pas; ils le nient. De l'âme, *substance incomplète*, ils font une substance *complète;* de cette moitié de l'homme ils font un *tout;* et parce qu'ils ont distingué deux substances, ils croient que la substance esprit que leur analyse leur a donnée peut se suffire à elle-même, et c'est avec l'âme seule qu'ils vont étudier la vie de l'âme.

O abstraction! Les physiologistes, par la même raison, ne devraient-ils pas étudier la vie du corps indépendamment de la respiration et de la nutrition, de l'influence de la lumière, de la chaleur, de l'électricité, indépendamment des actions diverses que d'autres êtres, soit organiques, soit inorganiques, exercent sur le corps? Car l'air que le corps respire, les aliments qu'il digère, ne sont pas le corps, quoiqu'ils influent sur lui, comme le corps lui-même (nos psychologues ne le nient pas) influe sur l'esprit. Mais y a-t-il, je le demande, vie du corps sans respiration, sans nutrition? la vie du corps ne résulte-t-elle pas essentiellement d'une relation constante et d'une communion perpétuelle, quoique perpétuellement variable, avec l'univers extérieur? en sorte que l'être que les physiologistes appellent un corps n'est qu'un cadavre aussitôt que cette communion cesse, et que ce qu'on devrait véritablement appeler un corps, ce serait ce corps plus tous les milieux qui lui donnent la vie, qui répondent à sa vie, qui vivent avec lui et avec qui il vit. Et de même, où nos psychologues modernes ont-ils pu trouver des raisons de s'imaginer qu'ils pouvaient étudier l'esprit indépendamment du corps avec lequel il vit aussi intimement uni que le corps l'est au monde extérieur?

Mais, partis de la réaction la plus complète contre le matérialisme, les psychologues de l'École normale devaient adopter cette abstraction. On dirait que, trompés par le mot de spiritualisme qu'ils avaient pris pour bannière, ils ont cru que le spiritualisme consistait à éliminer, à chasser violemment le corps de la science qu'ils cultivaient; et ils se sont mis ainsi en dehors de la science même, telle que l'entendaient tous leurs devanciers.

Aussi la psychologie, telle qu'ils l'avaient faite, est-elle au-

jourd'hui désertée, abandonnée. Son astre a pâli devant une science nouvelle et mieux fondée, parce qu'elle est fondée sur une plus large recherche, l'*anthropologie*.

A un physiologiste qui rejetterait la communion du corps avec le monde extérieur, que resterait-il ? Un cadavre. A des métaphysiciens qui rejettent de leur science la communion de l'esprit avec le corps, que devait-il rester ? Un cadavre aussi, la logique.

Le physiologiste verrait des canaux, des nerfs, des muscles, du sang, tous les instruments et tous les produits de la vie, c'est-à-dire de la communion du corps avec le monde extérieur ; mais la vie aurait disparu.

Et de même le psychologue rencontre les canaux de l'esprit, la sensation, l'attention, le jugement.

La physiologie n'est plus que l'anatomie ; la psychologie n'est plus que la logique.

En se bornant donc, par une abstraction illégitime, à ce qui découle de la notion du *moi*, on arrive bientôt aux limites de la psychologie : il faut donc s'arrêter court, ou se lancer dans une autre science, dans l'ontologie. Mais il ne faut pas surtout vouloir faire de la psychologie expérimentale, et parler de méthode d'observation ; car, dès que vous parlez d'expérience et d'observation, le corps vous devient nécessaire à deux fins, pour observer et pour être observé dans son union avec l'esprit, attendu qu'il n'y a pas d'esprit *vivant* sans corps, et qu'ayant rejeté le corps vous n'avez plus ni l'instrument ni l'objet, puisque vous n'avez plus l'être complexe *esprit-corps*, source et matière de votre science.

Il n'y avait donc plus de psychologie possible à faire pour ces puristes du spiritualisme. Dans les limites où ils s'enfermaient, tout était fait avant eux ; tout avait été fait, je le répète, soit par les anciens, qui ont très bien distingué les principales opérations de l'esprit, soit par les modernes, et principalement par les métaphysiciens du dix-septième siècle. La Logique de Port-Royal renferme autant de vérités et infiniment moins d'erreurs qu'ils n'en ont enseignées.

L'anatomie a toujours été plus facile à faire que la physiologie ; c'est une science faite depuis long-temps, et à peine

perfectible aujourd'hui : la physiologie est à peine commencée. De même la logique est faite depuis long-temps; la connaissance de l'esprit *mort* est fort ancienne. Mais la connaissance de l'esprit *vivant*, c'est-à-dire en communion avec le corps, et par le corps avec l'univers, la physiologie de l'esprit, est une science toute nouvelle.

Que fallait-il donc faire, encore une fois, pour perfectionner la psychologie ? Il fallait l'enter sur la physiologie. De même que la physiologie repose sur la communion du corps avec le monde extérieur (1), de même la psychologie devait reposer sur la communion de l'esprit avec le corps. Il fallait suivre la voie ouverte par Descartes dans son traité des *Passions*, la voie tracée par Locke, lorsqu'il établit en principe l'union nécessaire de l'esprit et du corps. On n'eût pas été matérialiste pour adopter la question posée par Cabanis de l'influence du physique sur le moral et du moral sur le physique. Tout en restant fidèle à l'hypothèse des deux principes esprit et corps, c'est-à-dire au spiritualisme (puisqu'on voulait être spiritualistes), on pouvait s'occuper de la science de Gall et de Spurzheim. Il y avait aussi une vaste carrière dans l'étude de ces singulières facultés du somnambulisme dont plusieurs sont aussi constatées qu'elles sont merveilleuses, et qui n'affectent pas moins le corps que l'esprit (2).

Au lieu de cela, M. Jouffroy et ses amis se sont plongés dans l'abstraction du *moi*. Dès lors ils n'ont pu que répéter quelques vérités découvertes depuis long-temps, et en cela ils ont été utiles; puis, voulant aller plus loin, et ne marchant pas avec les ménagements qu'avaient leurs illustres devanciers, affirmatifs et tranchants ils n'ont pu faire que du roman et de l'erreur.

(1) On distingue ordinairement en physiologie la vie interne de ce qu'on nomme la vie de relation. Mais il est évident que les fonctions mêmes de la vie interne ne s'exécutent que par suite d'une certaine vie de relation.

(2) Tout cela s'est fait ou a commencé de se faire. Mais ce ne sont pas les psychologues qui l'ont fait; l'anthropologie, je le répète, a détrôné la psychologie.

Ce sont des romans, en effet, et nous employons ce mot parce que nous n'en trouvons pas d'autre qui puisse rendre notre pensée, ce sont des romans que tous ces beaux articles où M. Jouffroy simule avec un art merveilleux la logique la plus rigoureuse, ne s'apercevant pas qu'il a commencé par une *pétition de principe*.

L'empereur Adrien, près de mourir, fit, comme on sait, de petits vers où il s'adresse à son âme ; il la flatte, il la caresse, il l'appelle sa petite âme, sa mignonne, l'hôte chérie de son corps, et finit par lui demander quel logis elle va désormais habiter. M. Jouffroy commence toujours, sans s'en apercevoir, par faire, comme l'empereur Adrien, un portrait chimérique de cette âme à laquelle il attribue toutes les propriétés de l'être complexe *esprit-corps*, de l'homme enfin, de l'homme vivant. C'est là sa pétition de principe. Cela fait, il raisonne admirablement.

S'agit-il, par exemple, de l'observation des faits de conscience ; M. Jouffroy n'a eu qu'à réduire en *art*, en méthode, l'*hypothèse* psychologique dont il était parti. Aussi faut-il convenir que si sa méthode d'observation est fausse, elle a, quant à cette hypothèse, la valeur d'une démonstration par l'absurde. Vous êtes embarrassé de savoir comment, ayant pris la précaution de ne rien chercher, de ne penser à rien, et vos sens étant dûment endormis, votre conscience va s'observer elle-même. Il vous paraît que vous ressemblez à un homme qui voudrait se servir d'un télescope, et qui commencerait par le démonter et en diriger le tube vers un point où aucun objet ne serait visible. M. Jouffroy n'est pas embarrassé. N'a-t-il pas son âme, une âme complète, aussi complète, ma foi, que si elle était unie au corps ; cette âme n'est-elle pas douée de je ne sais combien de propriétés, telles que l'activité, l'unité, l'identité personnelle, l'intelligence, la sensibilité, la liberté? Qui pourrait donc l'empêcher de s'observer, de s'examiner? N'est-elle pas maîtresse chez elle? Pourquoi ne se mettrait-elle pas en exercice, et n'userait-elle pas de ses propriétés ? Evidemment ces propriétés sont bien à elles, dit M. Jouffroy, elles ne sont pas au corps.

Eh! précisément, non. Toutes ces propriétés, tous ces at-

tributs que votre analyse vous a donnés n'appartiennent qu'à l'être complexe *esprit-corps*. Ils appartiennent à l'*homme*, ils n'appartiennent à aucune des deux substances que vous distinguez dans l'homme sous les noms d'*esprit* et de *corps*. Ils sont le résultat de la vie de l'homme, c'est-à-dire de la communion de l'esprit avec le corps, et par le corps avec le monde extérieur.

Vous commencez donc par supposer ce que vous avez besoin qu'on vous accorde, et vous raisonnez ensuite à votre aise.

S'agit-il du sommeil? c'est la même chose. L'âme de M. Jouffroy est comme un matelot dans son navire, comme un propriétaire dans sa maison; elle ouvre et ferme ses sens à volonté; elle veille à travers ses jalousies; elle a fait faire silence autour d'elle, et se repose nonchalamment, ou médite, ou prend des distractions. Cette âme ressemble beaucoup à un homme complet, à un homme *esprit-corps*, qui ne dormirait pas. Est-il étonnant que l'ayant ainsi faite, M. Jouffroy soutienne avec beaucoup de plausibilité que l'âme ne dort jamais?

§ V.

De la vraie et de la fausse analyse.

Voilà ce que nous appelons des romans psychologiques; pourquoi faut-il que M. Jouffroy ait porté, dans toutes les questions philosophiques qu'il a traitées, la même habitude de faire des pétitions de principes!

C'est qu'il a porté partout sa terrible analyse; c'est qu'il déteste, c'est qu'il méprise, c'est qu'il abhorre la synthèse. Il y a des esprits qui voient plus ou moins confusément, mais qui voient tout ensemble; il y en a qui ne peuvent voir que des parties : ceux-ci sont plus facilement clairs, mais ils deviennent parfaitement faux lorsqu'ils prennent pour *vivant* le fragment de cadavre qu'ils ont détaché avec leur scalpel; car *la vie est dans le tout ensemble*, et elle n'est que là.

Si donc, faisant une abstraction, vous n'avez pas en même temps le soin de ne prendre cette abstraction que pour une opération de votre esprit, qui n'a d'autre but que de faciliter votre étude; si vous prenez au contraire pour une entité, pour un être réel, ce que vous avez abstrait de l'être, et que vous attribuiez à cette partie les propriétés qu'elle ne possédait que par son union avec le tout, vous commettez la plus grande erreur qu'un philosophe puisse commettre; et si ensuite vous vous armez de ces propriétés que vous avez à tort attribuées à la partie par vous abstraite, pour discourir à perte de vue sur les conséquences, vous pouvez être un dialecticien fort habile, un admirable écrivain, mais à coup sûr vous êtes dans l'erreur.

Qu'y a-t-il dans la connaissance humaine? Il y a Dieu, il y a l'univers visible, il y a l'humanité, il y a l'homme individu, et dans l'homme il y a le corps et l'esprit, les sensations, les sentiments, les passions, la volonté. En présence de ce grand tout, que fera M. Jouffroy? Liera-t-il d'un lien harmonique Dieu, l'univers, l'humanité, l'homme, et dans l'homme le corps et l'esprit, les passions et l'intelligence? Non. Armé de son analyse et de son abstraction, il divisera, il coupera, il séparera, il désunira, croyant que la philosophie consiste essentiellement à diviser, à séparer, à désunir.

Quand on sépare ainsi toutes choses, et qu'on donne à ses abstractions une valeur absolue, on se met en dehors de *la science de la vie;* car la vie, je le répète, est dans le tout ensemble, et elle n'est que là. Elle est dans l'action continuelle de Dieu sur ses créatures, elle est dans l'action continuelle de l'humanité collective sur chaque homme, elle est dans l'union de l'esprit et du corps, elle est dans l'union du corps et du monde extérieur: mais elle n'est dans aucune des abstractions que notre esprit peut faire; elle n'est pas dans le monde sans Dieu, elle n'est pas dans un homme isolé de l'humanité, elle n'est pas dans l'esprit sans le corps, elle n'est pas dans le corps sans le monde extérieur. « Les parties du monde, dit Pascal, » ont toutes un tel rapport et un tel enchaînement l'une avec » l'autre, que je crois impossible de connaître l'une sans l'autre » et sans le tout. »

Qu'il ne soit pourtant possible à notre faiblesse de nous élever à la connaissance du tout que par des abstractions successives, rien n'est plus évident; mais c'est à la condition de ne prendre ces abstractions que pour ce qu'elles valent.

Mais s'il est vrai que la vie soit dans le tout, et que, prenant une partie, vous vouliez voir la vie dans cette partie, et même expliquer le tout par la partie, il est bien sûr que vous ne pourrez raisonner qu'à la condition de faire une pétition de principe. M. Jouffroy a porté plus loin que personne la philosophie de la dissection : aussi croyons-nous qu'on citerait difficilement un philosophe qui ait fait plus de pétitions de principes et de plus éclatantes.

Nous venons d'en voir un exemple pour les matières de psychologie : nous en verrons plus tard un non moins singulier pour la philosophie de l'histoire. Nous venons de voir M. Jouffroy, ayant à expliquer l'*homme*, commencer par éliminer le corps, le mettre hors de cause, le déclarer hors de la question, et, attribuant à l'âme seule les qualités, les propriétés, les attributs qui appartiennent à l'homme esprit et corps, expliquer ainsi facilement les phénomènes de la vie de l'homme par les propriétés de l'âme. Nous le verrons dans un autr article, ayant à expliquer le développement de l'*humanité*, éliminer l'humanité ou du moins presque tout ce qui constitue l'humanité, la mettre hors de cause, la déclarer en dehors de la question, et expliquer son développement par le *développement* de ses *idées*. M. Jouffroy a procédé dans la question de l'*humanité* comme dans la question de l'*homme*. Il a abstrait, et il a prêté à la partie qu'il avait abstraite les propriétés qui n'appartiennent qu'au tout. L'âme ne vit pas sans le corps, et n'a pas sans le corps les propriétés que M. Jouffroy lui prête : de même les *idées* de l'humanité ne se développent pas toutes seules. Mais une fois que M. Jouffroy a supposé que l'âme vit sans le corps et a toutes les propriétés que nous lui remarquons dans son union avec le corps, il lui est assurément bien facile d'expliquer le sommeil et toutes les questions qu'il voudra traiter, puisqu'il a muni par avance son âme abstraite des propriétés du tout. Et de même, M. Jouffroy ayant à expliquer le développement de l'humanité, et commençant

par supposer que l'élément *idées* se développe tout seul, indépendamment de l'humanité, a pu réduire aisément la question au développement des idées de l'humanité, et dire, comme il l'a fait : L'humanité ne se développe pas, ne change pas, elle reste toujours la même; ce sont les *idées* de l'humanité qui se développent (1).

§ VI.

Résultats généraux de la philosophie de M. Jouffroy.

Nous venons d'indiquer les défauts de l'hypothèse psychologique et de la méthode de M. Jouffroy; il nous reste, pour remplir le but que nous nous sommes proposé dans cet article, à indiquer également en quelques mots les résultats généraux où cette méthode et cette psychologie l'ont conduit.

Les résultats auxquels M. Jouffroy est arrivé sont tout-à-fait conformes à sa méthode. Procédant toujours par abstraction, et prenant toujours une abstraction pour quelque chose d'absolu, il devait arriver nécessairement à se faire une philosophie où tous les objets de notre connaissance seraient isolés les uns des autres, avec des barrières bien solides et bien closes pour les parquer et les séparer. Ainsi a-t-il fait. Interrogez-le de Dieu et de l'univers, de l'humanité collective ou de l'homme individu, vous le trouverez toujours d'accord avec lui-même et avec sa méthode.

D'abstraction en abstraction, M. Jouffroy, séparant toujours, Dieu de l'univers, l'humanité du monde, les hommes de l'humanité, l'homme individu des hommes société, et enfin dans l'homme les idées des sentiments et des passions, arrive à ne créer partout que la mort en cherchant à expliquer la vie.

(1) Voy. plus loin nos remarques sur le morceau intitulé : *Réflexions sur la philosophie de l'histoire.*

Pour lui, Dieu n'est pas dans le monde; il est hors du monde; il sortit un jour de son éternité pour créer le monde: mais là s'est bornée son œuvre, là se borne son intervention. « Dieu, dit M. Jouffroy, n'intervient pas plus immédiatement » dans le développement de l'humanité que dans la marche » du système solaire. Et cependant il en est l'auteur. En don- » nant des lois à l'intelligence humaine comme il en a donné » aux astres, il a déterminé à l'avance la marche de l'huma- » nité, comme il a fixé celle des planètes. Voilà sa providence; » et cette providence est fatale pour l'humanité comme elle » l'est pour les corps célestes. (*Mélanges*, p. 75.)» Et M. Jouffroy ne s'aperçoit pas que cette *détermination à l'avance* qu'il attribue à Dieu équivaudrait encore à une intervention actuelle et continue de la Divinité. Il a séparé, il a abstrait; ou du moins il croit avoir séparé, avoir abstrait: cela lui suffit (1).

Sur la création, M. Jouffroy est encore partisan de l'idée des Hébreux, qui considéraient le monde comme une sorte de construction provisoire et finie dans le sens de l'espace comme dans celui du temps. Cette manière de considérer la création et d'abstraire de l'espace infini l'univers créé est d'ailleurs conforme à sa précédente abstraction; c'est la suite né-

(1) Pour montrer à quel degré les philosophes qui s'appellent éclectiques s'entendent peu sur les points les plus essentiels, nous mettrons en présence de l'*abstraction* de M. Jouffroy la phrase célèbre qui a fait accuser M. Cousin de panthéisme :

« Le Dieu de la conscience n'est pas un Dieu abstrait, un roi so- » litaire, relégué par-delà la création sur le trône d'une éternité si- » lencieuse et d'une existence absolue, qui ressemble au néant même » de l'existence : c'est un Dieu à la fois vrai et réel, à la fois sub- » stance et cause, toujours substance et toujours cause, n'étant » substance qu'en tant que cause, et cause qu'en tant que substance, » c'est-à-dire étant cause absolue, un et plusieurs, éternité et temps, » espace et nombre, essence et vie, individualité et totalité, prin- » cipe, fin et milieu, au sommet de l'être et à son plus humble » degré, infini et fini tout ensemble, triple enfin, c'est-à-dire à la » fois Dieu, nature, et humanité. »

cessaire de sa manière de considérer l'action de Dieu sur ses créatures.

D'un autre côté (ce qui se lie encore avec les idées précédentes), il ne considère l'univers que comme un théâtre et une décoration pour l'homme. Il admet complètement le vieux préjugé qui regardait l'infini des mondes comme uniquement destiné à notre usage. « Le monde, dit-il, est fait pour » l'homme; il est le théâtre, nous sommes les acteurs, etc. (*Mé-* » *langes*, p. 77.) » Il sépare donc, il abstrait de l'homme et de l'humanité ce qu'il appelle l'univers physique. Pour lui, hors de l'homme, tout est *physique;* et entre l'homme et l'univers il n'y a pas seulement un abîme, mais il n'existe aucun rapport.

Il y a plus : il croit et il affirme positivement que l'univers n'est pas sujet à une loi de changement et de progrès. « L'u- » nivers, dit-il, est une machine qui tourne toujours et n'a- » vance jamais. » C'est un cercle éternel et immuable. Ainsi il ne sent aucunement la vie dans l'univers. Il ne voit pas que la vie *crée* continuellement sur la terre et dans les cieux. Tous les changements que la science a découverts et découvre à chaque instant dans les anciens êtres du globe, dans les êtres actuels qui le peuplent, et jusque dans la matière des astres, ne lui font pas même soupçonner dans l'univers une vie continuellement créatrice; il ne voit dans le monde hors de l'humanité qu'une éternelle immobilité, et le constant retour des mêmes phénomènes. C'est encore une manière d'abstraire profondément l'humanité du monde où elle existe.

Mais tout en opposant à l'immobilité de l'univers la muabilité de l'humanité, M. Jouffroy n'admet pas réellement que l'humanité change et progresse. Nous l'avons déjà dit, il réduit uniquement la mobilité du genre humain à un certain développement des idées de l'humanité; et il affirme positivement que « les tendances de la nature humaine restent éter- » nellement les mêmes. » C'est nier implicitement le progrès de l'humanité.

Nous démontrerons en effet, dans un autre article (1), que

(1) Voy. plus loin nos remarques sur le morceau intitulé : *Réflexions sur la philosophie de l'histoire.*

M. Jouffroy n'a aucune idée de la vie unitaire de l'humanité. L'ensemble de l'humanité, en tant que constituant un être, lui échappe ; la relation nécessaire des générations successives qui sont les parties de cet être lui échappe ; il voit des hommes, il ne voit pas l'humanité.

Ne concevant donc pas la vie réelle et le progrès de l'humanité, il ne peut y rattacher l'homme individu. Au lieu de sentir la relation qui unit l'homme à l'humanité antérieure, actuelle, à venir, il sépare et il abstrait complétement l'homme de l'humanité. Chaque homme devient ainsi un effet sans cause et une cause sans but.

C'est ainsi, nous le répétons, que d'abstraction en abstraction, M. Jouffroy arrive à ne créer partout que la mort en cherchant à expliquer la vie.

Qu'est-ce en effet que ce monde sans Dieu, que Dieu a créé et où il n'est pas, ce monde qui, comme une grande machine, utile seulement à celui qui l'emploie, tourne toujours et n'avance jamais ; ce monde qui n'est rien par lui-même, qui n'est qu'un théâtre, une décoration pour l'homme !

Et qu'est-ce que l'humanité séparée du monde, sans racines dans l'univers ? comment la comprendre, comment concevoir son origine ?

Enfin qu'est-ce que l'homme lui-même jeté dans une humanité qui n'avance pas plus que le monde, dont la nature réelle ne change pas, dont les passions sont toujours les mêmes, dont les tendances sont invariables !

Comment entre toutes ces choses séparées et si complètement séparées, séparées par des murs d'airain, des murs infranchissables, des abîmes d'infinies dissemblances, comment, dis-je, établir un lien d'unité, d'amour, et de vie, qui circule partout, qui anime tout, qui explique tout, qui lie l'homme à ses semblables, la société actuelle à l'humanité passée et à l'humanité à venir, le genre humain aux autres êtres doués de vie et de sentiment, et l'univers au Créateur ?

Dans cette philosophie d'abstraction, il n'y a pas une échelle pour monter, pour gravir, de l'infiniment petit à l'infiniment grand ; on est partout enfermé, et tout est séparé de tout par des abîmes. Entre l'homme et l'homme il y a un abîme, car

je défie M. Jouffroy de me dire pourquoi l'homme aimerait son semblable. Entre les hommes d'aujourd'hui et l'humanité antérieure, encore un abîme ; car M. Jouffroy ne soupçonne rien de l'hérédité du genre humain. Entre l'humanité et l'univers extérieur, encore un abîme, puisque là tout est physique, matière, et immuabilité. Enfin entre l'homme individu et Dieu, il y a la somme de tous ces abîmes, puisque l'homme ne peut réellement s'élever à Dieu que par la nature et l'humanité.

Rien non plus n'y est actif et vivant. Dieu n'a été créateur qu'une fois, le monde est immuable, l'univers extérieur à nous est tout physique, l'humanité elle-même ne change pas.

Ainsi à tous les points de vue on arrive toujours avec M. Jouffroy à la séparation, à la dissection, et à la mort.

Qui ne voit dans toutes ces abstractions les débris que la fausse analyse laisse partout après elle, comme fait le scalpel de l'anatomiste ? *Membra disjecta.*

Il est vrai qu'on pourrait soutenir que les idées de M. Jouffroy sur tous ces points sont les idées généralement acceptées, qu'il ne les a prises que parce qu'elles règnent, et qu'elles sont d'ailleurs conformes au Christianisme. Il est certain, en effet, que le Christianisme, en tombant, a dû nous laisser dans l'analyse. Depuis que nous avons rejeté la forme où la religion, c'est-à-dire la synthèse, s'était incorporée, nous sommes dans la négation de toute unité religieuse et sociale. Il peut y avoir et il y a en effet, selon nous, dans l'humanité actuelle, des sentiments religieux plus compréhensifs que ceux qui ont existé antérieurement, et ils sont même tout prêts à renouveler la religion ; mais la doctrine n'est pas faite, et, en l'absence de doctrine, nous n'avons que l'analyse, puisque nous n'avons pas de synthèse. Il est donc assez naturel qu'en se laissant aller au courant des idées communes, et en exagérant encore par sa propre méthode d'analyse le défaut général qui règne de notre temps, on se prive soi-même et on se montre tout-à-fait dénué du sentiment qui fait comprendre la pénétration réciproque, l'harmonie, l'unité de toutes choses. De cette façon, on peut paraître conserver sur les grandes questions,

sur Dieu, sur l'univers, sur l'humanité, sur la destinée humaine, les idées du Christianisme, parce qu'on conserve celles qui règnent depuis trois ou quatre siècles, et être cependant dans le plus extrême éloignement de la vraie doctrine chrétienne.

Il y a deux manières de comprendre le Christianisme. On peut le comprendre synthétiquement; c'est le comprendre dans sa réalité profonde. Pris ainsi, c'est la doctrine de la *communion*, la doctrine qui unit ensemble en Dieu tous les hommes comme membres d'un même corps : ***Unum corpus, et unus spiritus; unus Deus et pater omnium, qui est super omnes, et per omnia, et in omnibus nobis*** (Ad Ephes.) C'est la doctrine de Saint Paul et de tous les grands fondateurs du Christianisme. C'est la doctrine renfermée dans le mot de Jésus-Christ : *Vous êtes tous frères;* ce qui n'a de sens qu'en s'élevant à l'idée collective de l'humanité, et à l'idée de la vie universelle.

On peut aussi, en ne pénétrant pas au fond, en se tenant à la lettre, le comprendre par voie de séparation, d'abstraction. On peut isoler Dieu du monde, l'humanité du reste de la création, chaque homme de l'humanité, et arriver ainsi à cette espèce de spiritualisme fragmentaire qui a cours aujourd'hui. C'est la manière protestante, la manière moderne d'entendre le Christianisme. C'est ainsi qu'on a commencé à l'entendre dans toute la période critique depuis le seizième siècle, et c'est par cette voie qu'on est arrivé à l'individualisme le plus extrême.

Mais le Christianisme, même entendu ainsi, conservait encore des vestiges de la doctrine qui l'avait engendré : il avait, comme précepte du moins, la charité pour lier tous les hommes; il avait la descendance commune et la vue du ciel; il avait une tradition et un but. M. Jouffroy appartient à une école (l'éclectisme) qui n'a ni tradition ni but, à une école impuissante à faire sortir un homme des idées générales du Christianisme tel qu'il est compris aujourd'hui, impuissante aussi à faire de lui un chrétien.

§ VII.

Résumé.

Et ceci nous conduit à nous résumer à la fois sur M. Jouffroy et sur l'école à laquelle il appartient ; car le défaut principal que nous avons reproché à la méthode et à la philosophie de M. Jouffroy peut servir à faire comprendre cette espèce de Protée insaisissable qu'on appelle l'éclectisme.

Nous l'avons vu, ce qui caractérise M. Jouffroy, c'est l'abus de l'analyse.

Or nous ne vivons que dans la relation avec l'humanité et avec l'univers ; nous n'avons que deux sources de vie, la transmission de la vie dans l'humanité, et la relation avec la vie universelle. Portez l'abus de l'analyse dans ces deux sources de la vie, et vous tomberez dans une complète impuissance et dans une absolue négation.

Quant à la vie transmise par l'humanité, M. Jouffroy est évidemment dans l'abus de l'analyse ; car jamais homme ne poussa plus loin le mépris, le dédain, le détachement de toute tradition. Formé, comme nous l'avons dit, à l'Ecole normale, habitué long-temps à prendre la psychologie pour la philosophie, et à étudier la psychologie pour elle-même, il ne paraît sentir en aucune manière le besoin d'une tradition. Loin de là, son premier acte en abordant les questions sociales, a été de rejeter complétement toute tradition, et de proclamer le plus absolu détachement de la philosophie du dix-huitième siècle (1).

(1) Qu'on lise son article sur *la Sorbonne et les Philosophes* (Voy. plus loin), qui fut sa profession de foi dans le *Globe*, on y trouvera le dédain le plus complet pour la philosophie du dix-huitième siècle. Se plaçant fièrement entre le Christianisme et la Philosophie, et les accablant tous deux de son égale indifférence, M. Jouffroy ne soupçonne pas même que la position qu'il prend soit périlleuse. Il lui

Sans doute nous ne prétendons pas que la philosophie du dix-neuvième siècle doive ressembler à celle du dix-huitième. Mais, pour s'en distinguer, doit-elle s'en abstraire complétement, s'en séparer comme d'une ennemie, ne pas en tenir compte, la nier? ou doit-elle la regarder comme le précédent progrès accompli par l'esprit humain, comme le dernier pas de l'humanité avant notre époque? Doit-elle y chercher des ancêtres et une tradition? doit-elle la continuer en un mot, sans pour cela continuer ce qu'elle a pu, ce qu'elle a dû nécessairement avoir de défectueux et de faux? Voilà toute la question : question qui n'est pas douteuse pour nous qui croyons à la doctrine du progrès continu, et qui pouvons démontrer que tous les travaux du dix-huitième siècle ont eu à la fois pour origine et pour but la doctrine de la perfectibilité (1).

Si vous n'avez pas la philosophie pour tradition, ayez donc la tradition du Christianisme. Car si vous n'avez ni l'une ni l'autre, n'ayant pas d'ailleurs par vous-mêmes la prétention d'être révélateurs, vous n'avez en vous aucun germe de vie, ou du moins vous manquez complétement de la première source de la vie, celle que nous puisons dans l'humanité.

M. Jouffroy et son école en sont là : ils sont complétement dépouillés de toute tradition, c'est-à-dire de toute vie antérieure; ils n'ont ni la tradition du Christianisme ni la tradition de la Philosophie, c'est-à-dire qu'ils n'aspirent ni par le Christianisme, ni par la Philosophie, à la tradition universelle.

Quant à la seconde source de la vie, qui découle de notre relation avec l'univers, et par lui avec l'Etre universel, M. Jouffroy est également plongé dans l'abus de l'analyse.

semble tout naturel de rester *neutre*, lui et sa génération. Il croit apparemment que la sagesse d'une génération n'a pas besoin de semence, et pousse comme un champignon; mais le champignon lui-même a sa semence.

(1) Voy. l'article sur *la loi de continuité qui unit le dix-huitième siècle au dix-septième* dans la *Revue Encyclopédique*, 1833.

Comme nous avons essayé de l'indiquer dans cet article, il est un des plus déterminés faiseurs d'abstractions qui aient pris le nom de philosophe. Son unique procédé, c'est l'analyse, mais une analyse qui ne se reconnaît pas de bornes, et qui toujours divise, au lieu de ne faire que distinguer.

D'une part, être sans tradition historique, ne pas même sentir le besoin d'une tradition, et de l'autre voir tout fragmentairement, ne jamais se fier à la synthèse, voilà deux vices qui ont entre eux un tel rapport, qu'au fond l'un procède de l'autre; et ces deux vices sont deux obstacles insurmontables à toute vraie philosophie.

Eh bien! je le répète, l'indifférence pour toute espèce de passé, et l'impuissance analytique, voilà précisément les deux caractères de l'éclectisme, et ce sont aussi les deux causes qui l'ont produit.

La vie, je le redis encore, se transmet d'âge en âge : ainsi la vie a passé du catholicisme au protestantisme, du protestantisme à la philosophie. Mais toujours ceux qui ont porté la bannière de l'humanité en avant avaient puisé la vie dans une tradition antérieure, dont ils étaient à la fois l'effet et la continuation : le protestantisme remonte à la série antérieure des hérésies; la philosophie, au protestantisme. Mais si, par une condition particulière et anormale, vous vous trouvez privés à votre origine de ce germe du passé qui doit vivre et se développer; si vous êtes dénués d'ancêtres et de tradition, comme ces enfants du sérail recrutés par des forbans sur les mers; comme eux privés de pères, vous serez comme eux sans postérité. Quelle vie en effet, quelle vie créatrice pourrait se développer en vous? de qui l'auriez-vous reçue, ne procédant de personne? Ce serait un effet sans cause.

Si vous procédiez de quelque doctrine ayant eu vie avant vous, vous auriez naturellement sur toutes choses une initiation; car vous sentiriez en vous cet instinct de progrès, cet instinct créateur qui, par toutes les directions, fait passer l'humanité d'une phase de son évolution à une autre. Mais n'ayant pas reçu la transmission de la vie, vous êtes naturellement portés à tout considérer fragmentairement; et si l'habitude et l'éducation viennent ensuite confirmer cette

disposition, vous voilà, quant à la relation avec la vie universelle, tombés dans l'analyse, comme vous y étiez déjà quant à la vie humanitaire. Or il n'y a que la synthèse qui soit créatrice.

Et si, étant ainsi dénués, pour ces deux raisons, de toute force créatrice, vous voulez cependant régner par la pensée ou l'action, par la philosophie ou la politique, ne pouvant pousser l'humanité en avant, force vous sera de vous satisfaire du présent. Vous ne pourrez donc arborer qu'une politique stationnaire ou une philosophie stationnaire.

Et si le présent se trouve être une époque de lutte et de division, si des tendances diverses y sont en présence, si des principes opposés s'y disputent l'empire, force vous sera encore, hommes du présent, hommes sans aïeux, sans tradition et sans avenir, de louvoyer entre tous les partis, entre tous les principes; et pour soutenir votre prétention à la politique et à la philosophie, vous n'aurez d'autre ressource que d'associer des principes et des faits contradictoires. Vous serez doctrinaires et éclectiques.

Le doctrinarisme, l'éclectisme, se trouve ainsi être la conséquence rigoureuse de ce vice d'indifférence à toute espèce de passé que l'Empire inocula à une génération. Il date de la rupture avec le dix-huitième siècle et la révolution; il est né de cet acte parricide de Napoléon, souillant la source vive du passé, et voilant aux générations nouvelles la Philosophie et la Révolution (1).

(1) L'éclectisme allemand, l'école de Berlin, le juste-milieu de Hegel et d'Ancillon, est sorti de la même cause. L'Allemagne avait été entraînée dans le grand mouvement du dix-huitième siècle; tout ce qu'elle comptait d'hommes supérieurs avaient délaissé le protestantisme pour la Philosophie. L'Allemagne était restée fidèle à la Philosophie, même au milieu des guerres de la révolution. Schiller, que la Convention décréta citoyen français, est le poëte de la Philosophie. Kant a laissé sur le développement de l'humanité un opuscule qui aurait pu être écrit par Saint-Simon. Fichte a sur l'avenir de l'humanité des idées conformes aux nôtres. Mais tout-à-coup le mouvement s'arrête : l'Allemagne, envahie, opprimée, se redresse, et enveloppe

Prenez en effet tous les écrivains doctrinaires ou éclectiques ; tous sont sortis de cette réaction contre le dix-huitième siècle et la révolution : voilà leur péché originel. Certes M. Cousin était un génie naturellement synthétique et métaphysicien ; mais il débuta par une lutte obstinée et aveugle contre la philosophie du dix-huitième siècle : le voilà déshérité. Vainement il cherche ensuite une tradition philosophique ; il la demande à Platon, il la demande à l'Allemagne : vains efforts ! il tombe. C'est qu'ayant perdu le sens du dix-huitième siècle et de la révolution, il n'a pu comprendre le *but* de la philosophie ; et ainsi il a indignement oublié le peuple dont il est sorti, et dont il promit un jour si fastueusement de ne jamais oublier qu'il était sorti. M. Jouffroy, plus jeune, n'a pas pris une si large part à l'attaque contre la philosophie du dix-huitième siècle ; il n'a fait qu'accepter la déshérence : mais le vice d'analyse est chez lui dominant ; voilà surtout ce qui le fait éclectique.

Avec sa noblesse de cœur, avec sa pensée méditative, ne s'élancera-t-il pas un jour bien loin de l'éclectisme et du doctrinarisme ! Nous le désirons, et nous l'espérons. Sans doute il est déjà parvenu à un notable développement ; il a touché tous les points que le cercle de la philosophie embrasse ; car il a exposé un principe de certitude et une méthode, des idées sur la nature de l'esprit humain, et enfin des opinions sur l'hu-

la France et l'esprit moderne dans sa haine contre Napoléon. Il sort, de ce double mouvement d'adhésion et de réaction, des métaphysiciens qui n'appartiennent ni au régime chrétien-féodal, ni à la révolution, qui ne croient ni au Christianisme ni à la Philosophie, qui n'ont la tradition ni de l'un ni de l'autre, et qui, n'ayant par conséquent rien à continuer, à développer, *immobilisent*. Et ce phénomène a dû surtout se produire là où l'action philosophique et la réaction anti-philosophique et anti-française avaient été les plus violentes. Aussi est-ce à Berlin où Frédéric singeait Voltaire sur un trône, et où, sous ses successeurs, s'ourdissaient tous les complots contre la France, que l'éclectisme allemand s'est montré. Mais il est impossible que la philosophie allemande aboutisse finalement au doctrinarisme prussien.

manité et sur le monde. Mais qu'il considère le vide de l'école à laquelle il appartient, et qu'il ait le courage de regarder ce qu'il a fait jusqu'ici comme une ébauche qui atteste seulement tout ce que la nature et le travail lui ont donné de force, de pénétration, d'habileté. Pourquoi ne serait-il pas du nombre de ces hommes rares qui peuvent avoir deux manières, suivre successivement deux routes, renaître, et appartenir à deux générations? Son cœur, nous le savons, est avec le peuple, et son intelligence avec la doctrine de la perfectibilité. Qui le retient donc et l'enchaîne? Qu'il purifie son analyse, qu'il s'élève à la synthèse, et qu'il se décide sur une tradition : la vie d'idées d'une époque, c'est-à-dire l'idée supérieure de cette époque, n'est pas plus dénuée de passé, qu'une partie de l'univers n'est détachée du reste. Alors son génie, au lieu de se glacer, prendra des ailes, et personne ne servira avec un plus admirable talent la cause du peuple et de la philosophie.

DEUXIÈME ARTICLE.

§ Ier.

Nous avons, dans un premier article, considéré l'ensemble des travaux de M. Jouffroy, nous en avons fait suffisamment l'histoire, et cherché le lien et l'unité. Nous avons montré M. Jouffroy prenant naissance à l'Ecole normale, au milieu du mouvement réactionnaire contre la Philosophie du dix-huitième siècle, habitué par là à séparer la philosophie de la vie politique et sociale; prenant donc pendant long-temps le champ de la psychologie pour l'horizon philosophique; détachant l'étude abstraite de l'entendement humain, non pas seulement de toutes les autres sciences, mais même de la considération du corps, et arrivant ainsi à un spiritualisme condamné d'avance par tous les grands métaphysiciens du

dix-septième siècle, inconnu même aux théologiens, et dont l'impuissance et l'infécondité sont aujourd'hui amplement prouvées. Nous l'avons vu porter ensuite dans toutes les questions qu'il a traitées ses habitudes de psychologue, divisant et tronquant tout, ne procédant jamais que par l'analyse, ne se confiant jamais à la synthèse, et manquant toujours ainsi du sentiment de la vie, qui ne se révèle que synthétiquement. Nous avons surtout essayé de mettre en relief les continuelles pétitions de principes où la fausse analyse l'engage, et que déguise en vain son art d'écrire et la rare beauté de son style. Nous avons prouvé, par exemple, que sa prétendue méthode d'observation des faits de conscience repose sur une pétition de principe, que ses études psychologiques sur le sommeil n'ont pas d'autre fondement; nous avons fait pressentir qu'il en était de même de son explication du développement de l'humanité. Enfin l'étude générale que nous avons faite de sa philosophie nous a conduit à caractériser l'école à laquelle il a jusqu'ici appartenu, l'école doctrinaire ou éclectique, et à montrer avec évidence dans cette école deux vices essentiels qui se retrouvent dans tout ce qu'a écrit M. Jouffroy, le défaut absolu de tradition, d'une part, et l'abus de l'analyse, de l'autre ; défauts qui se tiennent, qui s'engendrent mutuellement, et sont un obstacle invincible à toute vraie philosophie. Nous allons aujourd'hui passer à l'examen particulier des divers morceaux qui composent la première et la plus importante section des *Mélanges* de M. Jouffroy, la *philosophie de l'histoire.*

La seule unité que l'on trouvera dans notre travail naîtra du rapport intime qui lie entre elles toutes les questions qui touchent à cette philosophie. Les six morceaux de M. Jouffroy que nous allons examiner sont en apparence totalement étrangers entre eux; et pourtant ils sont au fond enchaînés les uns aux autres, et se correspondent parfaitement. Certes, si M. Jouffroy, au lieu de procéder de l'école réactionnaire de M. Royer-Collard et de M. Cousin, avait eu l'intelligence et l'admiration légitime de la Philosophie du dix-huitième siècle, il aurait senti tout ce qu'il y avait d'avenir dans ce grand mot de perfectibilité qui fut la bannière de ce siècle et la clôture de

tous ses travaux. Il n'aurait donc écrit ni ses pages sur *Herder et Vico*, où la solution du dix-huitième siècle sur la loi de développement de l'humanité n'est pas même mentionnée; ni son propre travail sur cette *loi de développement*, où le mot de progrès est si timidement proclamé, et où la perfectibilité de notre nature est réduite à la mobilité des idées de notre intelligence; ni son article *sur l'état actuel de l'humanité*, où le Christianisme est présenté comme le dogme triomphateur qui doit régner un jour sur toute la terre, et, en qualité de religion divine, abolir toutes les autres croyances. Et réciproquement, si M. Jouffroy avait en lui le sentiment profond de la doctrine du progrès, évidemment il n'aurait pas traité la Philosophie du dix-huitième siècle avec ce dédain léger, ce sourire ironique que nous ne pouvons nous empêcher de trouver au moins bizarre; il n'aurait pas écrit sa diatribe sur *la Sorbonne et les Philosophes;* il n'aurait pas cru que l'on pouvait être philosophe, dans le sens large du mot, sans reconnaître aucune tradition, et sans chercher la tradition la plus avancée dans cette voie du progrès. La même erreur, ou, si l'on veut, la même manière de voir, la même unité, se retrouve donc dans tous ces articles. Mais nous n'aurons pas moins d'unité que M. Jouffroy; car notre sentiment du passé fait notre foi dans l'avenir.

§ II.

La Sorbonne et les Philosophes. — Ce morceau parut dans le *Globe* en 1825; à cette époque il y avait lutte entre les disciples de la philosophie du dix-huitième siècle et les disciples du catholicisme: d'un côté les livres de M. de Lamennais et de M. de Bonald; de l'autre, la Minerve, les journaux libéraux, et Benjamin Constant. L'article de M. Jouffroy est une déclaration d'émancipation, mais non pas de principes, comme il le dit.

De principes, en effet, il n'y en a aucun. M. Jouffroy se tourne alternativement vers les catholiques, qu'il appelle *la Sorbonne*, et vers les libéraux, qu'il appelle *les Philosophes*,

pour leur dire : Nous existons; nous sommes, nous, la nouvelle génération, entendez-vous? et nous ne sommes ni avec vous ni avec vos adversaires. C'est une pièce plus ironique que sérieuse.

M. Jouffroy suppose que les idées catholiques, et en général le système chrétien-féodal, peuvent se résumer dans l'idée de *la Sorbonne*, qui, à ses yeux, représente l'organisation de la science et la hiérarchie de toutes les puissances intellectuelles de la société : « Avant le dix-huitième siècle, dit-il, il » y avait beaucoup plus d'ordre dans les sciences qu'à présent. » Le monde intellectuel était partagé en royaumes distincts, » bien délimités, qui avaient tous leurs habitudes particu- » lières, leur langue, leurs douanes, et leurs représentants à » la Sorbonne, qui était comme le congrès de cette grande fé- » dération. Chaque science se gouvernait à sa façon, indé- » pendante des autres et du peuple; une belle hiérarchie lui » assignait son rang, conformément à sa dignité ; elle avait ses » formes qui la rendaient impénétrable à quiconque n'était » pas initié, et l'environnaient d'une obscurité majestueuse. » Grâce à ces précautions bien entendues, les savants d'une » espèce n'étaient point troublés dans leurs recherches par les » savants d'une autre espèce, ni contrôlés dans leurs assertions » par les objections du premier venu. Les quatre facultés se » respectaient mutuellement, et faisaient cause commune pour » se conserver le monopole des idées. La tâche n'était pas dif- » ficile : le beau monde s'occupait d'autre chose, et le peuple » apprenait à lire. D'ailleurs, l'esprit d'examen, qui depuis a » fait tant de progrès, était alors sagement contenu et réprimé » par le grand roi. La cour, la ville, les provinces, recevaient » les décisions de la Sorbonne comme des oracles, et ne se » mêlaient pas des motifs. C'était le bon temps, le temps de » l'ordre, de la foi, du repos. »

Il suppose de même que la philosophie du dix-huitième siècle peut se résumer dans l'esprit d'examen, dans le droit de tous à juger toute chose :

« Il ne manquait plus au peuple, pour compléter l'organi- » sation de sa souveraineté, qu'un journal qui publiât ses » opinions et ses volontés. Les philosophes naquirent de ce

» besoin; espèce d'écrivains toute nouvelle et inconnue aupa-
» ravant. Au dix-septième siècle il n'y avait que des savants,
» parce qu'il n'y avait sur chaque branche des connaissances
» humaines qu'une seule opinion, celle des hommes spéciaux
» qui la cultivaient. En théologie, il n'y avait qu'un avis, celui
» des théologiens; il en était de même en médecine, en juris-
» prudence, en métaphysique. Le peuple n'était là que pour
» écouter, et profiter des belles choses qu'on lui apprenait.
» Mais au dix-huitième siècle, quand il lui prit fantaisie de
» comprendre avant de croire, et d'examiner avant d'ap-
» plaudir, il eut aussi son avis; ce qui en fit deux, celui des
» savants et le sien, les savants proposant ce qu'il fallait pen-
» ser, et le peuple acceptant ou rejetant comme un juge. Dès
» lors il y eut aussi deux classes d'écrivains : l'une inférieure,
» celle des savants, parce qu'elle était jugée; l'autre supé-
» rieure, parce qu'elle jugeait, celle des critiques ou des phi-
» losophes qui se chargèrent de rédiger l'opinion du peuple
» souverain et d'imprimer ses arrêts. Les philosophes furent
» le pouvoir exécutif de cette démocratie littéraire, comme la
» Sorbonne l'avait été de l'aristocratie scientifique du dernier
» siècle. »

Nous ne nous arrêterons pas à toutes les singularités renfermées dans ce peu de lignes. En vérité, nous ne pouvons prendre l'origine que M. Jouffroy assigne à la Philosophie du dix-huitième siècle, que pour un badinage qui suppose dans le lecteur l'ignorance la plus complète de l'histoire. Mais, indépendamment de l'histoire, juger ainsi les idées catholiques et la Philosophie, c'est ne voir que la forme et négliger essentiellement le fond des choses. Sans contredit les idées catholiques se rapportent au principe de l'autorité; mais l'autorité elle-même, dans les idées catholiques, n'est qu'un *moyen* de conserver la tradition et la foi. Et de même la Philosophie du dix-huitième siècle se rapporte assurément au principe d'examen et de liberté; mais c'est ne rien sentir de la vie du dix-huitième siècle que de ne pas comprendre que le principe d'examen fut uniquement pour les philosophes un *instrument* nécessaire à l'élaboration, à la vulgarisation, et à la réalisation de leurs idées.

M. Jouffroy se trompe donc également et sur l'essence des idées catholiques et sur l'essence de la Philosophie du dix-huitième siècle. Est-il étonnant qu'après avoir ainsi borné et réduit le champ de la querelle entre le système chrétien-féodal et la Philosophie, M. Jouffroy affecte, en son nom et au nom de la génération nouvelle de la restauration, un si superbe dédain. Tout le reste du morceau, en effet, est une déclaration d'indifférence et de mépris, à dose égale, pour les idées catholiques et les idées philosophiques. Au lieu de chercher si elle n'est pas venue au monde pour continuer et développer quelque chose, au lieu de se faire des aïeux et une tradition, au lieu de se demander de qui elle a reçu la vie, de qui elle procède, d'où elle vient, où elle va, la génération dont M. Jouffroy fut le représentant en cette occasion, la génération éclectique de la restauration, pleine de superbe impartialité, se montre indifférente au suprême degré entre les idées constitutives du moyen âge et les propositions mises en avant par la Philosophie. On dirait qu'elle ignore complétement de quoi il s'agit au fond, et qu'elle n'a encore vu dans la querelle du moyen-âge et du dix-huitième siècle que des gens qui aiment à parler et qui se disputent la parole. Or elle se sent grande et mûre, elle veut parler à son tour, et c'est pour cela qu'elle s'émancipe. Elle *se pose*, comme on a dit depuis; elle s'annonce, et jamais on ne s'est annoncé avec plus de phlegme et d'aplomb :

« Nous ne nous flattons pas de représenter l'avenir; mais » si nous en jugeons par la paisible indifférence avec laquelle » nous contemplons ce débat, au moins n'appartenons-nous » plus au passé, ni à celui du dix-huitième siècle, ni à celui » du dix-septième; car c'est une chose merveilleuse à nos » propres yeux que l'impartialité où nous laissent des pré- » tentions si contraires et une querelle si animée. Le croirait- » on ? nous lisons avec le même sang-froid M. de Bonald et » M. B. Constant; nous parcourons avec la même admira- » tion le *Mémorial catholique* et le *Mercure;* et malgré les » excellents sermons qu'on nous prêche de part et d'autre, » notre cœur n'est point touché; nous ne nous sentons aucune » inclination ni pour la Philosophie du dix-huitième siècle, qui

» prétend que le dix-neuvième lui appartient comme un fils à » sa mère, ni pour les révérends pères jésuites, qui soutien- » nent qu'il appartient à la Sorbonne, parce que la Sorbonne est » plus ancienne et par conséquent plus légitime que la Philo- » sophie. Chose singulière, pendant qu'on se dispute ainsi » notre possession, nous ne trouvons à regarder le combat » qu'un intérêt de curiosité; nous rions des coups que se por- » tent nos maîtres futurs, comme si nous étions assez corrom- » pus pour qu'il nous importât peu à qui appartenir, ou assez » forts pour ne pas craindre d'être possédés.

» Et en vérité, quand nous considérons la question d'un » peu près, nous avons du penchant à croire que de ces deux » explications de notre indifférence, c'est la dernière qui est la » bonne; non que nous ayons grande opinion de nous-mêmes, » ou que nous méprisions les deux régimes qu'on nous pro- » pose, mais parce qu'il nous semble que le temps de posséder » et de dominer est passé pour eux. Sans doute la Sorbonne » était une belle chose, et la Philosophie une chose admirable. » Mais, de grâce, pourquoi ces deux belles choses sont-elles » tombées? car la Sorbonne a disparu pendant un siècle, et, si » elle revient à présent, c'est une résurrection; et d'un autre » côté, si le régime exclusif de la souveraineté du peuple n'est » pas encore anéanti, du moins il recule, et, pour une opinion » dominante, reculer c'est mourir. »

Certes, voilà une déclaration d'émancipation en forme. On pourrait demander à la génération éclectique de la restauration ce qu'elle a fait de ce brevet à elle donné par M. Jouffroy.

Elle ne pouvait rien en faire, par cela même qu'elle avait mal fondé son émancipation. Que pouvait-elle, en effet, ainsi détachée du dix-huitième siècle, et désintéressée dans la cause de la Philosophie et de la Révolution? Elle était sans tradition et sans but, et elle ne pouvait aboutir qu'à cette espèce de système qu'on a nommé doctrinarisme, et dont le but est la légitimation et la jouissance du présent.

M. Jouffroy, quand il écrivit si habilement ce manifeste de la génération éclectique de la restauration, était évidemment le continuateur tranquille et froid de l'œuvre commencée plus ardemment et plus étourdiment par M. Cousin, soit lors-

que, sur le terrain de la psychologie, s'attaquant à Condillac, M. Cousin crut s'attaquer à la Philosophie du dix-huitième siècle tout entière, soit lorsqu'il vint, au nom de l'Allemagne mal comprise, essayer de refouler le grand fleuve des idées françaises.

§ III.

COMMENT LES DOGMES FINISSENT. — Plus encore que le précédent, ce morceau parut un manifeste métaphysique contre l'ancien régime, et à ce titre il excita vivement l'attention et la sympathie de la jeunesse : au moins cette fois l'auteur n'attaquait pas les philosophes, il n'attaquait que la Sorbonne et les vieux dogmes. Plus tard l'école Saint-Simonienne a souvent fait allusion à cet écrit, et l'a présenté comme un indice du besoin de réédification qui tourmente aujourd'hui les esprits les plus éclairés. On a poliment sommé l'écrivain qui avait si bien montré la chute des anciens dogmes d'oser dire ce qu'il pensait de la nécessité de nouvelles croyances sociales et religieuses ; on l'a prié, puisque la cause du passé était jugée pour lui, de plaider et d'éclaircir un peu celle de l'avenir. C'était profiter adroitement du vague où M. Jouffroy était resté, et lui-même a dû s'étonner d'avoir été un si hardi prophète d'une religion nouvelle de l'humanité ; car au fond il n'avait pas pris d'engagement bien sérieux, puisqu'en y pensant, on ne sait de quels dogmes il s'agit dans cette peinture, si éloquente d'ailleurs, de la chute des vieux dogmes.

Est-ce du Christianisme ou de la monarchie féodale que M. Jouffroy a entendu parler ? C'est presque une énigme. Vous diriez souvent qu'il s'agit du Christianisme, mais souvent aussi il y a cent contre un à parier que c'est uniquement la restauration, la restauration politique, l'ancien régime monarchique, que l'écrivain poursuit sous le nom de dogme. Il y a plus, on pourrait soutenir qu'il ne s'agit là ni du Christianisme ni de la monarchie, mais de toute autre chose, que sais-je ? de la chute du Polythéisme, par exemple ; car telles

sont les généralités abstraites, qu'elles se prêtent à mille allusions.

Aussi, sans inconséquence apparente, M. Jouffroy peut-il aujourd'hui imprimer dans le même volume ses pages sur la fin des vieux dogmes, et d'autres où il plaide chaudement pour la durée de tous les vieux dogmes qui gênent la marche de notre monde actuel. Nous qui croyons que la philosophie et la religion sont identiques, qu'elles ont le même objet et la même fin, nous ne comprenons pas ces hardiesses sans danger, ces témérités prudentes, et ce langage susceptible des interprétations les plus diverses. En vérité tous ces déguisements subtils d'une pensée qui s'ignore ou qui s'enveloppe de voiles, tous ces leurres d'une philosophie retranchée dans ses abstractions, ne sont pas de notre temps. Parler de la fin des dogmes de manière à faire croire que l'on veut parler du Christianisme, et s'arranger toutefois de manière à pouvoir soutenir que ce n'est pas du Christianisme qu'on a voulu parler, cela nous semblerait plutôt de la spéculation ou de la subtilité dialectique que de la philosophie.

Mais nous ne ferons pas à M. Jouffroy l'injure de croire qu'il y ait eu ou qu'il y ait maintenant déloyauté de sa part. C'est bien du Christianisme et de la monarchie qu'il voulut parler, quand il écrivit ce tableau de la lutte des anciennes et des nouvelles croyances. C'était l'époque d'émancipation du protestantisme et de la philosophie qu'il avait sous les yeux; c'était le dix-huitième siècle et la révolution française qui l'inspiraient; il ne faisait que traduire en généralités abstraites les faits et les images qui se pressaient devant lui. Son inspiration fut réelle, cette fois; et voilà pourquoi il est si heureux, soit lorsqu'il dépeint les premières phases de l'émancipation, le vieux dogme d'abord ébranlé dans l'opinion, puis menacé dans son existence matérielle, les dominateurs et les tyrans qui s'éveillent, le bourreau chargé de tuer la pensée, puis le sang des martyrs fécond en vengeurs; soit lorsqu'il nous représente, après le triomphe, l'impuissance de la critique, le vide où elle laisse toutes les âmes, et le besoin de nouvelles croyances. Ces pages, écrites par M. Jouffroy des premières, et laissées depuis long-temps derrière lui, sont toujours ses

plus belles. C'est même, selon nous, la seule inspiration politique et philosophique qu'il ait eue.

Aussi lui dirons-nous : Pour votre gloire, ne profitez pas du facile subterfuge que vos abstractions vous ont laissé. C'est la foi du passé tout entière, la foi religieuse et sociale, que vous avez déclarée morte, sans la nommer. Aspirez donc de plus en plus à ces nouvelles croyances que vous avez prophétisées, ou rétractez votre article sur la fin des dogmes, et expliquez-nous pourquoi vous vous êtes mis en désaccord avec vous-même dans des écrits plus récents.

§ IV.

Bossuet, Vico, Herder. — Six belles pages, artistement jetées et parfaitement écrites. Mais elles montrent à quel point on ignorait il y a quelques années l'histoire de la philosophie française. M. Jouffroy commence par cette phrase : « Le Discours » sur l'histoire universelle de Bossuet est le premier ouvrage » où l'on ait cherché les lois selon lesquelles l'humanité s'est » développée ; l'ouvrage de Vico est le second. Bossuet avait » trouvé dans la Bible la solution du problème ; Vico la cher- » cha dans l'histoire. Si donc Bossuet eut la gloire de poser la » question, Vico eut celle de la débattre le premier d'une ma- » nière philosophique. » Ainsi Vico, pour M. Jouffroy, est le père de la philosophie de l'histoire, et après Vico il ne voit plus que Herder qui ait cherché la loi du développement de l'humanité. « L'un (Vico) a cherché cette loi dans le déve- » loppement même de la pensée humaine, indépendamment » de la nature extérieure ; l'autre (Herder) a fait l'homme » esclave de la nature extérieure, qui lui imprime dans les di- » verses contrées des développements différents. »

Ainsi tous les travaux de la France relativement à cette grande et souveraine question de la loi du développement de l'humanité étaient ignorés ou plutôt restaient inaperçus à ce point, il y a à peine six années, que M. Jouffroy a pu ne voir dans le dix-septième et le dix-huitième siècles que Vico qui s'en soit

occupé, et dans notre temps que Herder. Il n'a pas même cité Turgot, Condorcet, Saint-Simon, qui avaient fait de cette question de la vie de l'humanité le sujet de toutes leurs méditations, qui avaient écrit là-dessus des volumes, qui avaient non seulement posé la question dans vingt écrits, mais qui l'avaient résolue par la solution de la perfectibilité et du progrès. M. Jouffroy a pu les omettre, ne pas les nommer, ne pas en faire plus mention que s'ils n'avaient jamais existé; il a pu ainsi passer sous silence l'essence même de la fin du dernier siècle, l'école dont l'esprit plane sur la révolution française comme les dieux dans Homère planent sur les armées qu'ils conduisent et animent au combat. M. Jouffroy a pu de même, tant le sens du dix-huitième siècle était perdu sous la restauration, supposer que toute la philosophie française était restée étrangère à cette question de la loi du développement de l'humanité; il a pu ne pas songer à ces cinquante ans de querelle sur les anciens et les modernes, où l'on ne s'occupa pas d'autre chose que de la loi du développement de l'humanité. Enfin il a pu ne pas soupçonner la moindre trace de toute la tradition philosophique de la doctrine du progrès depuis le seizième siècle jusqu'à nous. Ce n'est pas pour faire un reproche à M. Jouffroy que nous faisons cette remarque, mais pour constater dans quelle fausse route la réaction de M. Cousin contre la philosophie du dix-huitième siècle avait engagé ses disciples.

§ V.

Du rôle de la Grèce dans le développement de l'humanité. — Pour faire mieux ressortir le rôle de la Grèce dans le développement de l'humanité, M. Jouffroy, dans ce morceau, a trop sacrifié l'Asie. Il en fait un portrait imaginaire et tout-à-fait de fantaisie; il ne lui accorde que d'avoir, par l'influence de son climat, « éveillé dans le cœur de l'homme » l'instinct de la civilisation. » Une telle opinion sur l'Orient ne supporte pas l'examen. Mais nous ne pouvons nous empêcher de citer la page admirable où, développant une pensée

déjà merveilleusement mise en relief par Montesquieu sur le sens et la valeur de l'expédition d'Alexandre, M. Jouffroy arrive à la conception d'une unité nouvelle de l'espèce humaine, d'un monde qu'il appelle le monde total et définitif, le véritable monde, le monde de l'humanité. Puisque nous cherchons tous les points de contact et toutes les différences qui existent entre nos opinions philosophiques et l'écrit de M. Jouffroy, nous devons citer avec empressement ce passage où l'auteur arrive, par un pronostic tiré de l'histoire, au principe de l'*association universelle :*

..... « L'expédition d'Alexandre mit en contact, mêla » et jeta dans un même système toutes les nations de l'Orient. » Par elle, les idées de toutes ces nations firent connaissance ; » elles se comprirent, se contrôlèrent, se rallièrent au flambeau » de l'esprit grec ; et de cette union intellectuelle résulta le » premier monde civilisé, le monde grec ou oriental, du sein » duquel sortit le Christianisme. Le Christianisme, comme la » philosophie, fut le résumé populaire de tout ce que la sa- » gesse de ce premier monde avait trouvé de vrai sur la des- » tinée de l'homme. Les religions précédentes, filles des sens » et de l'imagination, n'avaient été que des religions d'enfants » et de barbares (1) : elles étaient toutes d'une date antérieure » à la civilisation. Le Christianisme fut la première religion » réfléchie, la première religion d'hommes. Il fut le produit, » l'expression et le couronnement du premier âge de la civi- » lisation, et, par cela même, le principe et l'âme du second. » Ainsi s'accomplit le rôle immortel de la Grèce dans les des- » tinées de l'humanité. Dès lors la civilisation forma sur la » terre un corps puissant, et désormais invincible. La boule » de neige était faite, il ne lui restait plus qu'à tourner sous la » main du temps pour ramasser l'humanité. Une fille de la » Grèce, Rome, réunissait alors sous son empire les nations » de l'Occident. Quand cet empire fut grand, il se jeta sur le » monde oriental ; et du mélange se forma un monde plus

(1) Il est clair que, pour citer avec approbation ce passage, nous n'approuvons pas ces assertions légères et, on peut le dire, puériles, sur les religions antérieures au Christianisme.

» vaste, le monde des rives de la Méditerranée, le monde mé-
» ridional ou romain. Alors le midi et le nord se mirent en
» communication, le midi civilisé et le nord barbare, et une
» nouvelle agglomération se prépara. Quand on jette une
» brassée de bois vert sur un feu bien allumé, d'abord ce nou-
» vel aliment semble l'étouffer; à l'éclat pur qu'il répandait,
» succèdent tout à coup des torrents de fumée : mais à la fin,
» l'eau s'évapore, les fibres se dessèchent et s'embrâsent; la
» flamme se fait jour, et le foyer resplendit d'une clarté nou-
» velle et plus puissante. C'est l'image de ce qui arriva quand
» les populations sauvages du nord vinrent se fondre dans les
» populations policées du midi. L'équilibre s'établit pour ainsi
» dire entre la barbarie des uns et la civilisation des autres,
» et il en résulta une civilisation moyenne qui devint celle du
» mélange. A ce prix seulement, les races nouvelles pouvaient
» être assimilées aux races anciennes et élevées à leur niveau.
» Mais la barbarie est un élément inerte, au lieu que la civili-
» sation est un principe actif. En fermentant ensemble, la
» civilisation devait donc, peu à peu et à la longue, absorber
» la barbarie. Cette opération chimique s'accomplit lentement
» durant le moyen-âge, du sein duquel sortit à la fin le troi-
» sième monde civilisé, le monde européen, plus vaste que le
» monde romain, comme celui-ci avait été plus vaste que le
» monde grec. Ce troisième monde, qui est à peine achevé,
» a déjà commencé à en enfanter un quatrième, le monde
» américo-européen, qui étend ses bras en Asie par le nord
» et le sud, enveloppe l'Afrique, prend position dans la
» Nouvelle-Hollande, possède ou surveille toutes les îles de
» la terre, et deviendra avec le temps le monde total et dé-
» finitif, le véritable monde, le monde de l'humanité. »

§ VI.

De l'état actuel de l'humanité. — Ce morceau, assez étendu, ne nous a offert que peu d'intérêt. L'idée générale est assurément belle et grande; mais M. Jouffroy ne l'a pas

présentée sous une face assez neuve pour la rendre pénétrante et capitale.

M. Jouffroy, examinant l'état actuel de l'humanité, la divise d'abord en deux grandes sections : les peuples sauvages, et les peuples civilisés. Les peuples civilisés sont destinés à envahir et à s'assimiler les restes de peuples sauvages qui existent aujourd'hui sur la terre. « Cette soumission de la barbarie à la civilisation s'accomplit de deux manières, qui prouvent également la supériorité invincible de la civilisation. Les sauvages, attirés à elle, se convertissent et viennent se perdre dans son sein ; ou bien ils lui cèdent leur terre, pour se retirer dans des parties plus reculées. Cette terre, elle n'est point embarrassée de la peupler. La civilisation a cette propriété de produire d'autant plus d'hommes qu'elle a plus de place à occuper, propriété que la barbarie n'a point. Ainsi, soit qu'elle conquère des hommes et des terres, soit qu'elle ne conquère que des terres, elle se recrute toujours. »

Mais que faut-il entendre par sauvages et par peuples civilisés ? « La différence profonde et vraie qu'il y a entre les sauvages et les peuples civilisés, c'est que ceux-là n'ont encore que des idées très vagues sur les grandes questions qui intéressent l'humanité, en sorte que ces idées n'ont pas pu se préciser assez pour se rallier et s'organiser en système. »

Cela est vrai et profond; la définition suivante de ce que c'est qu'un système général d'idées, une religion ou une philosophie, et de toutes les conséquences qu'un tel système d'idées entraîne après lui, ne l'est pas moins : « Une véritable religion n'est autre chose qu'une solution complète des grandes questions qui intéressent l'humanité, c'est-à-dire de la destinée de l'homme, de son origine, de son avenir, de ses rapports avec ses semblables. Or c'est en vertu des opinions que les peuples professent sur ces questions, qu'ils se donnent un culte, des lois, un gouvernement, qu'ils adoptent certaines pensées, certaines habitudes, certaines mœurs, qu'ils aspirent à un certain ordre de choses qui est pour eux l'idéal du beau, du bon et du vrai en ce monde.

» Toute véritable religion entraîne donc nécessairement après » soi, non seulement un certain culte, mais une certaine or- » ganisation politique, un certain ordre civil, une certaine » politique, et de certaines mœurs. En un mot, toute religion » enfante une civilisation tout entière, qui est à elle comme » l'effet est à sa cause, et qui tôt ou tard doit nécessairement » et inévitablement se réaliser. »

D'où l'auteur conclut, en considérant l'aspect et les divisions fondamentales de l'humanité actuelle, que trois systèmes de civilisation la divisent aujourd'hui. « Ces trois systèmes de ci- » vilisation sont, en d'autres termes, trois religions, ou trois » philosophies différentes, la chrétienne, la mahométane, et » la brahminique.

» C'est, continue-t-il, parce que le Brahminisme, le Christia- » nisme, et le Mahométisme, sont trois religions complètes et » vraiment originales, que les civilisations des peuples qui les » professent sont vraiment différentes. »

Ces prémisses une fois posées, M. Jouffroy recherche auquel de ces trois systèmes restera l'empire du monde. Dans cette recherche il s'appuie sur des faits et sur des conjectures. Plusieurs des faits qu'il met en avant sont négligemment étudiés. C'est ainsi qu'il affirme que la propagande mahométane est nulle ou infiniment faible en Afrique, ce qui est contraire à tout ce que nous avons recueilli de la lecture des voyageurs. Mais nous passons sur les détails de son raisonnement. Son idée est que la victoire est incontestablement assurée au système chrétien, que « la civilisation chrétienne » est la seule des trois qui soit douée aujourd'hui d'une vertu » expansive, et que, si le monde doit tomber sous un seul sys- » tème de civilisation, c'est le système chrétien qui doit finir » par absorber les deux autres. »

Voilà à peu près tout ce qui ressort de cette analyse de l'humanité actuelle. M. Jouffroy l'a fait suivre d'une analyse correspondante du système chrétien lui-même, c'est-à-dire de la civilisation européenne. Là, de même que dans l'humanité totale il avait trouvé trois systèmes, le Brahminisme, le Mahométisme, le Christianisme, il trouve trois peuples, c'est-à-dire encore trois systèmes d'idées, la France, l'Angleterre,

et l'Allemagne, autour desquels le reste de l'Europe et de l'Amérique gravite suivant diverses proportions. Enfin, comparant entre eux ces trois centres d'attraction du monde européen, il arrive à mettre la France en tête du mouvement général. Tout cela rappelle un peu le mot de cet ancien capitaine : « C'est la Grèce qui gouverne le monde, Athènes la Grèce ; je gouverne Athènes, ma femme me gouverne, et ce petit enfant gouverne ma femme : donc ce marmot gouverne le monde. »

Sans contredit la France est en tête du mouvement de la civilisation européenne ; et il y a long-temps qu'elle a pris cette initiative. Sans contredit encore la civilisation européenne prime les civilisations orientales, et tend à dominer le monde. Si, dans son beau et savant travail, M. Jouffroy n'a voulu prouver que cette vertu expansive et cette vigueur supérieure de la civilisation européenne, il faut lui accorder qu'il a parfaitement démontré un fait évident de lui-même et dont tout le monde a conscience. Mais il nous semble qu'il se serait évité ce travail s'il n'avait pas voulu démontrer autre chose qu'une vérité si triviale. Il a été attiré par une autre espérance, et il a cru prouver beaucoup plus qu'il n'a prouvé en effet. Son article aurait une tout autre portée s'il avait pu démontrer ce qu'il a admis avec beaucoup trop de facilité dès son début, savoir l'identité de la civilisation actuelle de l'Europe avec le Christianisme, et l'identité de la civilisation orientale avec le Brahminisme et l'Islamisme.

Voilà ce qui valait la peine d'être étudié et prouvé. Et cela fait, M. Jouffroy aurait encore eu une autre tâche, celle de montrer que ces trois religions étaient aussi complétement différentes qu'il veut bien le supposer. Alors, on aurait pu admettre ce grand combat, cette lutte du dogme chrétien contre le dogme brahminique et le dogme musulman qui fait la poésie de son article, et qui en fait aussi l'erreur.

Malheureusement M. Jouffroy ne se donne pas même la peine d'examiner les relations qui peuvent exister entre les trois religions ; il les prend pour *complètes et originales*, aussi bien que pour complétement étrangères entre elles. Il ne songe pas, par exemple, qu'on a pu avec beaucoup de

probabilité considérer le Mahométisme comme une branche du Christianisme et la continuation de l'hérésie arienne et pélagienne. Il ne songe pas que le Christianisme lui-même a toutes ses racines dans l'Orient, et que conséquemment il serait possible que les idées sorties de l'Orient vinssent se rejoindre et se fondre dans une unité nouvelle qui ne serait pas plus le Christianisme que l'Islamisme ou le Brahminisme.

Mais si M. Jouffroy ne considère en aucune façon les relations des trois grands systèmes religieux qu'il met en opposition et en lutte, il ne considère pas davantage les modifications immenses que le temps leur a fait subir à tous les trois.

Sans doute la civilisation orientale est une descendance du Brahminisme; la civilisation d'une partie de l'Asie et de l'Afrique est une descendance du Mahométisme; la civilisation de l'Europe est une suite du Christianisme. Voilà le passé: mais est-ce l'état présent? Avez-vous montré que les dogmes brahminique, musulman, chrétien, soient encore l'âme des civilisations orientale et européenne?

Or, *à priori*, supposer cela, c'est la négation même du progrès.

Et si l'on vous affirme qu'en Orient, comme en Europe, par la suite des révolutions des siècles et par le choc même des idées et des systèmes, le Brahminisme et le Mahométisme sont entrés en décomposition;

Si l'on vous nie que la civilisation européenne d'aujourd'hui soit la déduction des solutions chrétiennes sur la destinée de l'homme et de l'humanité;

Si l'on vous montre, entre le Christianisme et l'Europe actuelle *quatre siècles* de critique et de négation du Christianisme;

Si l'on va plus loin, si l'on affirme que l'idée du *progrès*, bien différente de l'idée de la *chute*, fondement du Christianisme, est le résumé actuel et l'idée même de la civilisation européenne, qu'aurez-vous à répondre? et ne sera-t-il pas évident qu'en vous servant de ces formules, *système chrétien*, *système brahminique*, *système mahométan*, vous êtes dans le passé, et non dans le présent; que par conséquent vous n'avez aucune clef pour pénétrer dans l'avenir?

Sans doute l'Europe a été chrétienne, sans doute le moyen-âge a cru à la chute, à la rédemption par Jésus fils de Dieu, au paradis et à l'enfer; sans doute, de cette solution du problème de la destinée de l'humanité en général et de chaque homme en particulier, le moyen-âge avait, à la suite des chrétiens des premiers siècles, déduit, comme dit M. Jouffroy, non seulement un certain culte, mais une certaine organisation sociale, un certain ordre civil, une certaine politique, et de certaines mœurs. Il y a donc eu en Europe du sixième au dix-septième siècle un système chrétien, et en disant du sixième au dix-septième siècle nous lui faisons la mesure large; car incontestablement ce système n'était pas formé au sixième siècle, au temps du pape saint Léon, et il était terriblement déformé au dix-septième siècle, après les insurrections, les luttes triomphantes, les exterminations guerrières, les actes d'émancipation de tout genre des quinzième et seizième siècles. Donc, s'il a existé un système chrétien, dont les croisades par exemple ont été une manifestation extérieure du genre de celles que M. Jouffroy recherche dans son article, ce n'est pas une raison pour qu'il existe aujourd'hui un système chrétien, après les trois siècles de la réforme et un siècle et demi de philosophie. Et de ce qu'il existe aujourd'hui un système *européen*, une civilisation européenne, il ne s'ensuit nullement que ce système européen soit un système chrétien. M. Jouffroy n'a oublié qu'une chose, le protestantisme et la philosophie.

Nous disons, nous, que la philosophie du dix-huitième siècle a été la négation du Christianisme, en tant que système dogmatique et religieux. Donc, si vous persistez à voir dans le système européen le système chrétien, par cela même vous niez l'influence et la vérité relative du protestantisme, l'influence et la vérité relative de la philosophie du dix-huitième siècle. Nous disons qu'en fait, la civilisation européenne est, depuis le seizième siècle, animée d'un esprit qui n'est pas l'esprit du Christianisme. Nous disons que le système dogmatique chrétien est aujourd'hui ruiné de fond en comble (1); et pour

(1) Nous n'entendons point par là que la philosophie cachée au

un homme qui a aussi nettement formulé l'empire d'un système général d'idées que l'a fait M. Jouffroy, nous ne concevons pas comment il pourrait échapper à ce raisonnement : « Le dogme de la chute et de la rédemption divine, qui fait le fondement du Christianisme, étant ruiné, comment se pourrait-il faire que des propositions et des idées directement contraires aux dogmes du Christianisme aient commencé à s'introduire dans toute l'Europe depuis près de quatre siècles, sans qu'il en soit résulté, suivant l'expression même de M. Jouffroy, une civilisation différente de celle qui dérivait des dogmes du Christianisme? Et cela étant, comment M. Jouffroy peut-il s'abuser au point d'appeler encore système chrétien le système européen moderne ! »

Ceci, nous le répétons, touche au fond même de la question : car si M. Jouffroy n'a pas voulu dire autre chose sinon que la civilisation européenne l'emporte et l'emportera sur la civilisation des Turcs et des Indiens, il n'a dit que la chose du monde la plus vulgaire; mais s'il a voulu dire que le Christianisme est la synthèse de la civilisation européenne actuelle, que l'*idée* de la civilisation européenne, c'est l'*idée* chrétienne, et que nos efforts pour gouverner le monde et le changer ne sont qu'un véhicule de l'idée chrétienne qui est en nous Européens, et qui par nous triomphera du monde, il a dit la chose la plus fausse et la plus anti-philosophique.

Prendre pour type de la pensée et de l'activité de l'Europe

fond des dogmes du Christianisme soit ruinée et puisse jamais être ruinée. Nous entendons par *système dogmatique chrétien* le dogme de l'incarnation du Verbe *en la personne de Jésus*, et tout ce qui a été rattaché à cet anthropomorphisme du Verbe. C'est là, à proprement parler, ce qui constitue le Christianisme. Ce dogme du Verbe fait homme ou du Messie sera expliqué; le véritable Verbe, l'idéal, le progrès en Dieu, sera compris; tous les dogmes secondaires du Christianisme seront par là même anéantis. L'essence philosophique du Christianisme revivra donc à titre de philosophie ou de religion; mais ce ne sera plus le Christianisme, puisque le Christianisme fut la forme sous laquelle l'humanité à une certaine époque comprit Dieu, et que cette forme aura disparu.

la pensée et les efforts de quelques sociétés bibliques, et oublier la succession du protestantisme marchant toujours de plus en plus depuis sa naissance vers le pur déisme, et oublier encore les idées que la philosophie a jetées dans le monde, et qui, depuis qu'elles sont jetées dans le monde, vivifient le monde, en vérité c'est un singulier oubli pour un philosophe, et il y a là historiquement un hiatus effrayant qui aurait dû empêcher M. Jouffroy d'appeler aussi hardiment chrétien le système européen moderne.

Même oubli de la réalité actuelle que de l'histoire. Est-ce l'influence du dogme chrétien, nous le demandons, qui dirige le gouvernement des Anglais dans l'Inde? Rapprochez leur conduite de celle des compagnons d'Albuquerque, et prononcez. Parce que nous avons transformé quelques mosquées d'Alger en églises, est-ce le Christianisme que nous voulons faire triompher du Mahométisme? Bon pour Charles X de voir ainsi les choses; mais la France les voit-elle ainsi? Et de même pour toutes les manifestations intérieures et extérieures de la civilisation européenne. Ce n'est pas la synthèse chrétienne, ce n'est pas la religion ou la philosophie chrétienne, ce n'est pas le dogme de la chute et de la rédemption, dans lequel se résume tout le Christianisme, qui préside aujourd'hui à notre industrie, à nos arts, à nos sciences, à nos mœurs, à notre gouvernement, à notre politique; et voilà pourquoi aussi ce dogme n'a plus de culte: les prêtres chrétiens sont morts, parce que le Christianisme n'est plus qu'un souvenir de l'histoire.

Mais, dira M. Jouffroy, l'Europe n'a-t-elle pas été chrétienne, ne conserve-t-elle pas du Christianisme une empreinte, des sentiments, une forme; pourquoi m'empêcher de l'appeler chrétienne?

Oh! c'est que vous faites ainsi la plus cruelle injure à la philosophie, à la vraie religion; c'est que vous anathématisez tout votre passé; c'est que vous émigrez dans le camp de De Maistre ou de Lamennais (1); c'est que, d'ailleurs, n'étant pas

(1) Il ne s'agit ici, certes, ni de dédain ni de colère pour les maîtres actuels de la doctrine chrétienne. Nous concevons l'œuvre de

chrétien, vous n'avez plus de tradition. Si l'Europe est le système chrétien, montrez-moi donc le Christianisme régnant au milieu d'elle, et expliquez-moi alors pourquoi Wiclef, Jean Huss et Jérôme de Prague, pourquoi Luther et Calvin, pourquoi Descartes et Bacon, pourquoi Voltaire, Diderot et Jean-Jacques, pourquoi tous les philosophes du dix-huitième siècle, pourquoi la révolution française. Si l'Europe est le système chrétien et doit rester le système chrétien, expliquez-moi comment et pourquoi vous n'êtes pas vous-même chrétien, puisque vous ne croyez ni à la divinité de Jésus, ni à la chute, ni à la rédemption, et qu'au contraire vous paraissez croire au progrès. Imaginez-vous que l'Europe ne s'élèvera jamais à votre niveau philosophique, que l'enceinte des écoles ne sera pas brisée, et que la philosophie, c'est-à-dire la religion, ne descendra pas dans le peuple, ou plutôt que le peuple, l'humanité, ne s'élèvera pas au niveau de toutes les idées?

De Maistre et de M. de Lamennais. Nous avons souvent rendu hommage à ces hommes de génie, venus pour remuer et transfigurer ce qui reste du Christianisme. Mais à M. Jouffroy et à tous les éclectiques nous dirons : Soyez chrétiens ou soyez philosophes; l'un ou l'autre. Aspirez, par la tradition du Christianisme ou par la tradition de la Philosophie, à la tradition universelle. Pas de doctrine possible, ni même concevable, hors de ces deux tendances, qui embrassent tout, passé, présent, avenir, et qui, hostiles entre elles jusqu'à ce qu'elles se soient bien expliquées, se rejoindront un jour (*).

(*) Il y a à peine six ans que nous écrivions cela. Alors M. de Lamennais était véritablement le chef vivant du Catholicisme : aujourd'hui il est philosophe, sans cesser d'être homme religieux. D'un autre côté, sans cesser d'être fidèles à l'inspiration de la Philosophie du dix-huitième siècle, ne sommes-nous pas arrivés à comprendre, mieux encore que nous ne le faisions alors, le vrai Christianisme, son dogme d'unité divine, d'unité de l'esprit humain, de solidarité mutuelle, de fraternité, d'égalité! Ainsi la forme erronée du Christianisme est abandonnée par les uns; la forme erronée de la Philosophie est délaissée par les autres. Ah! le moment de la concorde approche! Il approche ce moment dont nous parlions, et où tous les cœurs sincères se réuniront dans une même foi religieuse.

C'est pour s'être arrêté et embarrassé dans cette vieille phraséologie de *système chrétien*, qui a l'air d'être profonde, et qui est fausse et vide, que M. Jouffroy n'a pu résoudre ni même poser aucune des questions que son esprit pressentait, et qui auraient pu donner à son article de l'ampleur et de l'importance.

Evidemment M. Jouffroy était préoccupé de jeter quelque lumière sur l'avenir de l'humanité. Une fois enfermé dans son idée que l'Europe actuelle c'était le Christianisme, il n'a pu le faire; il s'était enchaîné lui-même. En effet comment oser croire que les dogmes chrétiens triompheront dans les Indes, à la Chine, dans l'Asie tout entière! Comment nier ce qui est certain, savoir que tous les efforts des missionnaires de cette religion sont vains, absolument vains? M. Jouffroy n'a donc pu poursuivre son idée; il n'y avait plus jour à sortir de là. Il s'est donc borné, par un pur abus de mots, à mettre sur le compte du système chrétien tous les travaux et tous les progrès de la civilisation européenne.

Que si M. Jouffroy, au contraire, avait eu la vraie tradition de la vie actuelle de l'Europe, s'il avait compris la valeur du protestantisme et de la philosophie, il aurait pu poser le problème de l'action civilisante de l'Europe sur l'Asie, et montrer comment une croyance supérieure au Christianisme, comme le Christianisme lui-même était supérieur au Polythéisme, pourrait un jour réunir le monde dans son sein, et comment les enfants de Brahma, de Bouddha, de Mahomet, pourraient faire alliance avec ceux de Moïse et de Jésus. Mais ce n'est ni dans le sein du Brahminisme, ni dans le sein de l'Islamisme, ni dans le sein du Judaïsme, ni dans le sein du Christianisme, qu'une telle alliance sera possible.

La question se serait alors présentée tout autre aux regards de l'écrivain. Il ne se serait pas demandé comment le système chrétien absorberait le système brahminiqne et le système mahométan; mais il aurait vu, comme une étude immense, et qu'il n'est possible à personne de faire aujourd'hui, qu'il y aurait à examiner par quelle suite de progrès et de transformations les religions orientales et le Christianisme, qui en est

sorti, feront place à une grande et nouvelle synthèse de toute la connaissance humaine.

Alors la philosophie et le dogme fondamental de la perfectibilité lui auraient apparu comme le germe encore faible et naissant qui conduira l'humanité à formuler sa croyance sur la destinée de l'homme, son origine, son avenir, ses rapports avec Dieu et ses semblables; d'où résultera, comme dit M. Jouffroy, une véritable religion, qui, comme il dit encore, entraînera nécessairement après soi non seulement un certain culte, mais une certaine organisation sociale, un certain ordre civil, une certaine politique, et de certaines mœurs, en un mot une civilisation tout entière.

§ VII.

RÉFLEXIONS SUR LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE. — Nous avons réservé, pour en parler en dernier lieu, ce morceau publié pour la première fois aujourd'hui par M. Jouffroy. C'est sans contredit l'article le plus important de son livre. Il ne s'agit plus ici de questions particulières, il s'agit de la loi même du développement de l'humanité. Voici comment M. Jouffroy pose la question :

« La grande différence qui sépare l'homme du reste des ani-
» maux, c'est que la condition de ceux-ci ne change pas avec
» les siècles, tandis que celle de l'homme est dans un mou-
» vement perpétuel de transformation.

» La condition des castors et des abeilles est aujourd'hui ce
» qu'elle était le lendemain de la création; la condition de
» l'homme en société change tous les siècles, se modifie toutes
» les années, s'altère en quelques points tous les jours.

» L'histoire recueille ces changements; c'est là sa mission.
» Elle enregistre ce qui se passe, afin que le souvenir en de-
» meure. La philosophie de l'histoire néglige les changements
» eux-mêmes, et ne voit que le fait général de la mobilité hu-
» maine dont ils sont la manifestation. Elle cherche la cause
» et la loi de cette mobilité.

» En effet, à ce mouvement qui fait de l'homme une chose » ondoyante, il y a nécessairement un principe; et, comme » l'effet est spécial à l'homme, un principe qui n'agit que sur » lui : ce principe, quel est-il ? où faut-il le chercher ?

» Ce n'est point dans le théâtre sur lequel l'homme est ap- » pelé à se développer. Ce théâtre, qui est la nature, lui est » commun avec les bêtes qui ne changent point; ce théâtre, » d'ailleurs, est aujourd'hui ce qu'il était hier, ce qu'il sera » toujours. La mobilité humaine ne peut venir de là.

» Si elle ne vient point du théâtre, elle vient donc de l'ac- » teur. Il y a donc dans l'homme un principe de changement » qui n'existe point dans la bête.

» Deux mobiles influent sur la conduite de l'homme, et la » déterminent : les tendances de sa nature, et les idées de son » intelligence sur les différents buts auxquels aspirent ces ten- » dances.

» Quand il obéit à la première de ces influences, qui est ins- » tinctive et aveugle, il agit passionnément; quand il obéit à » la seconde, qui est éclairée et réfléchie, il agit raisonnable- » ment. La première domine dans l'enfance, la seconde dans » l'âge mûr et dans la vieillesse.

» Les tendances de la nature humaine sont invariables comme » elle; elles sont les mêmes à toutes les époques et dans tous » les lieux. Les idées de l'intelligence humaine varient d'un » temps à un autre temps, d'un pays à un autre pays; elles » varient comme la connaissance humaine, et la connaissance » humaine croît et décroît.

» Si la condition des bêtes ne change point, c'est que leur » conduite est exclusivement déterminée par les tendances de » leur nature, qui sont invariables. Si la condition de l'homme » varie d'un pays à un autre pays, d'une époque à une autre » époque, c'est que la conduite de l'homme n'est pas seule- » ment déterminée par les tendances de sa nature, qui sont » invariables, mais encore et principalement par les idées » de son intelligence, qui sont essentiellement changeantes » et mobiles.

» Le principe de la mobilité des choses humaines est donc » dans la mobilité des idées de l'intelligence humaine.

» Tous les changements qui s'opèrent dans la condition de » l'homme, toutes les transformations qu'elle a subies, dérivent donc de l'intelligence, et en sont l'effet; l'histoire de » ces changements n'est donc, en dernière analyse, que l'histoire des idées qui se sont succédé dans l'intelligence humaine, ou, si l'on aime mieux, l'histoire du développement » intellectuel de l'humanité. »

Ce début rappelle le beau morceau de Pascal que nous citions dernièrement (1) comme la première formule explicite et claire qui ait été donnée du progrès de l'humanité. Mais, sous le rapport de l'exactitude et de la vérité, aussi bien que pour le bonheur et la hardiesse de l'expression, nous préférons les pages de Pascal.

M. Jouffroy dit : « La condition des castors et des abeilles » est aujourd'hui ce qu'elle était le lendemain de la création; » la condition de l'homme en société change tous les siècles, » se modifie toutes les années, s'altère en quelque point tous » les jours. L'histoire recueille ces *changements*.... »

Pascal était plus hardi que M. Jouffroy; il avait buriné bien plus vigoureusement l'idée du *progrès* humain. Où M. Jouffroy ne voit que des *changements*, Pascal voit du premier coup le *progrès;* il n'est frappé que du progrès; ce n'est pas le changement, c'est le progrès, c'est la perfectibilité, qu'il oppose à la nature animale. C'est, comme il le dit, *l'infinité* de l'esprit humain qui le frappe en opposition de l'éternel *fini* de l'instinct des animaux. Écoutons encore une fois Pascal :

« Les effets du raisonnement augmentent sans cesse, au lieu » que l'instinct demeure toujours dans un état égal. Les ruches des abeilles étaient aussi bien mesurées il y a mille ans » qu'aujourd'hui, et chacune d'elles forme cet hexagone aussi » exactement la première fois que la dernière. Il en est de » même de tout ce que les animaux produisent par ce mouvement occulte. La nature les instruit à mesure que la nécessité les presse; mais cette science fragile se perd avec les

(1) Dans un article *sur la Loi de Continuité qui unit le Dix-huitième Siècle au Dix-septième*, inséré dans la *Revue Encyclopédique*, 1833.

» besoins qu'ils en ont : comme ils la reçoivent sans étude, ils » n'ont pas le bonheur de la conserver; et toutes les fois qu'elle » leur est donnée, elle leur est nouvelle, puisque la nature » n'ayant pour objet que de maintenir les animaux dans un » ordre de perfection bornée, elle leur inspire cette science » simplement nécessaire et toujours égale, de peur qu'ils ne » tombent dans le dépérissement, et ne permet pas qu'ils y » ajoutent, de peur qu'ils ne dépassent les limites qu'elle leur » a prescrites. Il n'en est pas ainsi de l'homme, qui n'est pro- » duit que pour l'infinité.... »

Mais à part cette supériorité de l'expression, cette assurance de coup d'œil, et cette affirmation positive, que nous ne retrouvons pas chez M. Jouffroy, l'identité de son raisonnement fondamental et de celui de Pascal est complète.

Tous les deux partent de cette idée, que la nature extérieure à l'humanité est immuable, tandis que l'homme, doué de la faculté de raisonner, est muable; à quoi Pascal ajoute, beaucoup plus positivement que M. Jouffroy, que l'homme est par là même et nécessairement progressif.

Nous n'accordons pas que la nature extérieure à l'homme soit immuable, et, pour prendre l'exemple de Pascal et celui de M. Jouffroy, nous ne croyons pas que la nature des animaux, castors ou autres, qui vivent aujourd'hui sur la terre, soit identiquement la même que celle des animaux qui vivaient il y a deux ou trois mille ans. Les changements de la nature extérieure sont longs à se produire, et l'homme, dans son extrême petitesse et dans sa durée fugitive, serait inhabile non seulement à les mesurer, mais même à les soupçonner, si d'un côté il ne modifiait pas lui-même, par une action directe, l'instinct de ses animaux domestiques aussi bien que leurs formes corporelles, et si d'un autre côté la terre n'avait pas ouvert à ses regards le vaste théâtre de ses transformations, et des transformations de tous les êtres qu'elle a nourris.

L'assertion tranchante de Pascal sur l'immuabilité de la nature était permise alors que la géologie et plusieurs autres sciences naturelles n'existaient pas. Ce qu'il faut faire aujourd'hui, ce n'est pas de répéter l'assertion de Pascal, mais d'affirmer au contraire le progrès et le changement partout où il

y a vie, dans le monde extérieur à l'humanité, comme dans l'humanité elle-même.

Quoi qu'il en soit, M. Jouffroy, dans le travail que nous examinons, n'a fait que généraliser l'idée de Pascal.

Et voilà pourquoi à l'erreur du cercle immuable et éternel dans lequel, pour lui comme pour Pascal, tourne la nature extérieure à l'humanité, il a joint une autre erreur tout-à-fait capitale sur le développement de l'humanité elle-même.

Pascal oppose aux êtres privés de raison l'homme capable de raisonnement, et de là il déduit le progrès; il semble donc qu'il base sur le raisonnement, ou, comme dit M. Jouffroy, sur le changement des idées, le progrès qu'il constate dans l'humanité. Mais il faut soigneusement remarquer deux choses. D'abord Pascal ne considère que le progrès des sciences exactes et d'observation. Il est donc parfaitement logique lorsqu'il attribue plus spécialement au raisonnement cette partie du développement de l'humanité, puisque évidemment les sciences exactes et d'observation sont plus spécialement le fruit direct de notre faculté de raisonner. Et en second lieu, Pascal ne cherche en aucune manière à expliquer comment la nature humaine est capable, à l'aide du raisonnement, de marcher de vérités en vérités, et de s'avancer de découvertes en découvertes. Il constate seulement qu'il y a dans l'homme des facultés, des puissances, qui lui permettent d'ajouter, de génération en génération, ses connaissances et ses découvertes; mais il n'entre pas dans l'analyse de ces facultés; il prend l'homme synthétiquement, doué de mémoire, d'imagination, de jugement, de sensibilité: à plus forte raison, n'affirme-t-il pas, comme M. Jouffroy, que c'est à une seule de ces puissances qu'est dû le développement de l'humanité. M. Jouffroy répète donc Pascal; mais il ne se borne pas comme Pascal.

Ce qu'il y a de vrai dans son article est de Pascal; l'erreur est dans ce qu'il a ajouté à l'idée de Pascal.

Je le répète, tout est clair et vrai dans le morceau de Pascal: seulement Pascal ne voit le progrès que dans les sciences exactes et d'observation; c'est sous ce rapport unique qu'il le considère. Ne lui demandez pas si les facultés

humaines changent, si les sentiments, si les passions changent, si les corps changent, si les cerveaux des hommes et tout leur être enfin se modifient dans le cours des siècles. Ce sont des questions qu'il n'a pas considérées, et qui sont en dehors de son but; il ne s'occupe même pas du progrès dans l'expression des sentiments, c'est-à-dire dans les arts; il ne considère pas davantage les mœurs, les lois, la politique: toute son attention est concentrée sur les sciences exactes et d'observation, et sur ce phénomène que les hommes, par la mémoire, la parole, l'écriture, l'imprimerie, ajoutent continuellement à leurs acquisitions, et conservent toujours les découvertes des hommes qui les ont précédés; d'où il conclut le progrès et la perfectibilité de l'esprit humain sous le rapport des sciences exactes et d'observation. C'est par cette veine seulement qu'il découvre et formule le progrès humain; mais, restreint à cette limite et à cette seule considération, le morceau de Pascal, que les pages de M. Jouffroy rappellent, est d'une admirable pureté.

Et c'est précisément ce qui fait, suivant nous, que M. Jouffroy étant sorti, quant à l'objet qu'il se proposait de résoudre, des limites de Pascal, et n'en étant nullement sorti, quant aux moyens de le résoudre, est, au contraire de Pascal, tombé dans l'erreur.

M. Jouffroy considère le développement total de l'humanité: mœurs, lois, politique, sciences, arts, industrie, tout est compris dans les conditions de son problème; c'est l'humanité tout entière, c'est le développement de toute l'humanité, c'est tout le développement de l'humanité qu'il veut expliquer, et c'est tout cela qu'il explique par ce qu'il nomme la mobilité des idées de l'intelligence humaine.

Sans contredit les idées de l'intelligence humaine changent, et non seulement elles changent, mais elles se développent. Mais vouloir, comme M. Jouffroy l'a fait dans tout ce morceau, qu'il s'opère une sorte de développement *abstrait* des idées, indépendamment de tout changement et de tout progrès dans la nature humaine, et faire de ce développement *abstrait* des idées la cause du changement de l'humanité, c'est se payer d'abstractions, et c'est ne rien expliquer; car on demandera

à aussi bon droit à M. Jouffroy : D'où vient la mobilité des idées de l'intelligence humaine ?

Cela est tellement vrai que, retournant complétement la solution de M. Jouffroy, nous imaginerions plutôt de chercher dans la nature humaine, dans ses besoins, dans ses passions, dans ses tendances, la cause de la mobilité des idées de son intelligence, que de faire, comme M. Jouffroy, de cette mobilité même, la cause de tous les changements qui s'observent dans l'humanité.

Mais afin de rendre saisissables et évidentes les divergences qui existent entre nous et M. Jouffroy sur tous les points, nous commencerons par énoncer nos propositions, qui sont directement contraires à celles qu'il a émises. Cela rendra plus intelligible la discussion que nous allons faire d'un travail remarquable par sa subtilité, et qui d'ailleurs roule sur les questions les plus hautes et les plus importantes de la philosophie.

1° Nous soutenons donc, contradictoirement à M. Jouffroy, que la condition de l'homme et de l'humanité n'est pas particulière et spéciale à ce point, que le monde extérieur à l'humanité ne change pas, tandis que l'humanité change.

2° Nous ne saurions regarder l'univers comme un théâtre, où l'homme *seul* est acteur.

Nous nions cette séparation absolue que M. Jouffroy établit entre le monde et l'humanité, cette muraille d'airain qu'il élève entre l'homme *seul acteur*, et le reste de l'univers, *théâtre* de l'homme. Tous les êtres doués de la vie nous paraissent des acteurs dans l'univers, et, considérés en tant que doués de vie, ils sont acteurs au même titre que l'homme (1).

(1) Cela ne veut pas dire que nous assimilions l'homme à tous les autres êtres doués de vie, que nous niions le pouvoir personnel dans l'homme, et que nous mettions au même niveau la liberté, la personnalité de l'homme et les instincts des animaux. Mais seulement nous regardons qu'il y a un lien entre toutes les manifestations de la vie ; que, sous le rapport de création, les êtres inférieurs à l'homme sont des échelons qui conduisent à lui, de même que, sous le rap-

De plus, nous croyons au *changement dans la nature* extérieure à l'humanité, comme au progrès de l'humanité elle-même. Nous ne croyons pas à une création une fois faite, et dont l'œuvre tourne ensuite dans un cercle éternel, remuant toujours sans avancer. Nous croyons à une *création continue.*

3° Quant à l'homme et à l'humanité, nous ne sommes pas en moindre désaccord avec M. Jouffroy.

Nous n'admettons pas sa division absolue entre les idées de l'intelligence et les tendances de la nature humaine. Nous ne croyons pas que l'homme soit placé entre les deux mobiles que M. Jouffroy lui donne : les tendances de sa nature, ou les passions, d'un côté, et, de l'autre, les idées. L'homme est un être à la fois intellectuel, moral, et physique. Gassendi répondait admirablement à Descartes, qui lui avait reproché de n'être que *chair :* « Vous n'êtes pas tellement esprit que vous ne soyez chair, de même que je ne suis pas tellement chair que je ne sois esprit. » C'est cette unité de la nature humaine qu'il faut toujours avoir devant les yeux, si l'on ne veut pas tomber dans l'abstraction et dans l'erreur qu'elle engendre. Vauvenargues ne faisait que répéter le mot de Gassendi lorsqu'il écrivait sa belle phrase : « Les grandes pensées viennent du cœur. » L'homme, dans tous ses actes et dans tous les mouvements qui les provoquent, est toujours à la fois chair et esprit, suivant le mot de Gassendi, cœur et

port de la simultanéité d'existence, il y a un lien harmonique entre lui et tous les autres êtres doués de vie. Poussez plus loin la distinction de M. Jouffroy ; appliquez-la à la foule des hommes, qui, en général, suivent la voix de leurs penchants et de leurs besoins, tout en obéissant presque aveuglément aux lois de la société, et vous arriverez à cette opinion, que l'humanité elle-même n'est qu'un *théâtre* où s'exercent les grands hommes et les hommes de génie : maxime adoptée par plusieurs, et qui nous paraît la plus audacieuse et la plus funeste des impiétés. Combien il est plus religieux de ne point séparer les grands hommes de l'humanité, ni la vie de l'humanité de la vie répandue dans l'univers sous d'autres manifestations, ni enfin Dieu de l'univers!

pensée, suivant le mot de Vauvenargues. C'est une fausse psychologie que celle qui fait de l'homme deux parts, mettant les tendances de sa nature d'un côté, et les idées de son intelligence de l'autre. L'homme est toujours entre des sentiments et des idées d'un côté, et des sentiments et des idées de l'autre (1).

4° Enfin nous ne croyons pas que les tendances de la nature humaine soient constantes et invariables.

Non, les tendances de la nature humaine ne sont pas invariables. Ce principe est la négation de tout ce que la science anthropologique a constaté; et il est d'autant plus étonnant que M. Jouffroy l'ait adopté, qu'il suffisait de considérer les extrêmes de la nature humaine pour en voir la parfaite fausseté (2). Les tendances de la nature humaine chez le sauvage de la Nouvelle-Hollande, dont l'aspect et toutes les passions rappellent la nature animale, sont-elles les mêmes que les tendances de la nature humaine chez les peuples les plus civilisés? Le crâne d'un tel sauvage ressemble-t-il à celui d'un Européen; et, si ce crâne annonce le peu de développement de l'intelligence, ou le défaut des idées, n'annonce-t-il pas au même titre le peu de développement des affections généreuses et une énorme activité de certaines affections ou passions brutales et égoïstes? Prenez, au contraire, en Europe,

(1) Prenez l'acte le plus sublime; prenez Régulus, ou Socrate, ou Jésus. Sont-ce des idées seules qui les déterminent à briser leur corps pour la patrie ou pour l'humanité? Non, ce sont des sentiments et des idées: c'est que Régulus aime les Romains, c'est qu'il aime sa patrie, comme on aimait alors la patrie; c'est aussi qu'il apprécie l'utilité de son sacrifice; c'est que Socrate et Jésus aiment l'humanité; c'est qu'élevés vers Dieu, ils aiment sa loi, qui s'est révélée à eux par la justice et la vérité. J'ai nommé Jésus: est-ce donc une idée que ce mot qui a fait de Jésus un Dieu pour l'humanité pendant deux mille ans: *Aimez votre prochain comme vous-même!* Ce mot, qui a changé en partie la face du monde, n'est-il pas plutôt un sentiment qu'une idée?

(2) Il ne fallait qu'ouvrir les planches de Péron ou de tel autre voyageur.

un enfant au berceau, et transportez-le chez les sauvages : ses instincts, ses tendances seront-elles les mêmes plus tard, et jusqu'à l'âge le plus avancé, que les tendances des enfants de la tribu où il aura vécu ? Croire qu'il en puisse être ainsi, c'est adopter le futile système d'Helvétius sur l'égalité absolue des hommes et l'influence absolue de l'éducation. Il semblait que jamais si léger paradoxe ne pourrait être reproduit, après les travaux et les observations si multipliées de toutes les sciences naturelles sur l'innéité des penchants et de l'intelligence.

Or ceci n'est pas, dans l'ouvrage de M. Jouffroy, une erreur de détail ; c'est le fond même de sa pensée, et la base de son système. Enlevez-lui cela, et ce roman, si habilement combiné, si artistement écrit, tombe et s'en va en fumée. Il suffira, pour le démontrer, que nous en exposions la suite et la texture.

M. Jouffroy fait donc consister très positivement et uniquement le phénomène de la mobilité des choses humaines (ce que, nous, nous appelons le progrès), dans la mobilité des idées de l'intelligence humaine : « Les tendances de la nature humaine sont invariables comme elle ; elles sont les » mêmes à toutes les époques et dans tous les lieux. Les idées » de l'intelligence humaine varient d'un temps à un autre » temps, d'un pays à un autre pays ; elles varient comme » la connaissance humaine, et la connaissance humaine croît » et décroît. »

Ainsi, pour M. Jouffroy, les idées ne s'incarnent pas, l'esprit ne se fait pas chair, pour employer l'expression chrétienne.

M. Jouffroy a, d'une part, les idées, et de l'autre le monde, c'est-à-dire les êtres divers qui composent la nature extérieure à l'humanité et l'humanité elle-même.

D'un côté sont, pour lui, les idées, c'est-à-dire, à son point de vue même, je ne sais quelles abstractions sans réalité comme sans manifestation, des entités sans corps, sans sentiment, sans existence, que personne n'a jamais vues, que ceux mêmes qui en parlent reconnaissent bien ne pas être ; purs résultats de notre intellect, auxquels les philosophes ont de temps en temps

donné la vie, par une sorte d'illusion, et pour la facilité de leurs systèmes et de leurs explications (1).

De l'autre côté, pour M. Jouffroy, est le monde, c'est-à-dire les êtres divers. Or, selon M. Jouffroy, ces êtres ne changent pas; la nature roule dans un cercle éternel et immuable. D'abord le monde physique ne change pas; le monde des minéraux, des plantes, et des animaux, ne change pas; ensuite les hommes eux-mêmes ne changent pas. Il n'y a que les idées qui changent.

Or, dit-il, une vérité étant donnée, entraîne après elle une autre vérité, et celle-ci a également ses conséquences, et toujours ainsi; de sorte qu'en définitive, le développement de l'humanité, ou plutôt des idées de l'humanité, est absolument fatal, semblable à une géométrie invisible qui se développerait de théorème en théorème, depuis l'axiome fondamen-

(1) C'est le point de vue de M. Jouffroy que nous indiquons là, et non pas le nôtre. Pour nous les idées n'ont, certes, pas d'existence indépendamment de l'Être universel et des êtres particuliers. Mais Dieu, l'Être universel, par une création continue, manifeste au sein des êtres particuliers les idées conçues éternellement en lui. Ces idées, avant de se manifester, ont donc un *substratum*, qui est Dieu. Conçues par les êtres particuliers, elles ont, dans l'ordre fini, un autre *substratum;* ce sont les créatures qui les conçoivent. Il y a donc, à chaque manifestation de la vie, incarnation de l'idée au sein des créatures. Mais M. Jouffroy, qui n'admet pas que l'idée s'incarne, et qui ne voit aucun rapport, soit antérieur, soit postérieur, entre l'être qui conçoit une idée, et cette idée, nie par là même que l'idée ait au sein des êtres un *substratum;* et comme, d'un autre côté, il fait des idées la cause de tout le développement de l'humanité, il s'ensuit donc qu'il nomme idées de pures abstractions, des entités sans corps, sans sentiment, sans existence; et c'est à ces abstractions, qui ne répondent à aucune force, à aucun être, qui n'ont pour cause et pour représentants ni l'Être universel ni les êtres particuliers, qu'il donne le gouvernement absolu du monde. C'est pis que la vieille doctrine du *Fatum* antérieur et supérieur au *Dieu vivant;* être abstrait, sans existence, et qu'on supposait néanmoins gouverner les dieux et les hommes.

tal jusqu'aux propositions les plus compliquées et les plus lointaines.

Traitant alors la question de la liberté humaine, en présence de ce développement fatal de l'humanité, M. Jouffroy résout ce problème en éliminant les passions, comme un géomètre élimine d'une équation des quantités égales et contraires; puis, poursuivant, par-dessus la tête de l'humanité qu'il a à peine légèrement effleurée, le développement des idées, il fait continuer à l'esprit humain sa marche invariable et géométrique. C'est un véritable escamotage, où M. Jouffroy ne fait intervenir un instant les hommes que pour les faire à l'instant disparaître; car, dans son hypothèse, ce sont toujours les idées qui vont, qui marchent, qui se développent, mais sans qu'on voie quel changement l'humanité elle-même (le *substratum* des idées) a subi.

Oh ! les idées ! les idées! On sent, dans toute cette analyse de M. Jouffroy, le psychologue qui, occupé des idées, a pris son idole pour en faire la reine du monde. Oui, dans cette explication du développement de l'humanité, les idées sont des espèces d'idoles que chaque génération, à son tour, vient encenser sur leur autel; mais les froides divinités ne rendent pas à leurs adorateurs un seul souffle, un seul regard. Les générations se succèdent, en élevant leur piédestal; mais, pendant que l'idole s'embellit et s'élève, l'humanité reste la même, elle ne s'embellit ni ne s'élève, elle est sacrifiée aux idées.

M. Jouffroy n'a pas vu qu'en abstrayant ainsi, il n'avait oublié qu'une chose, le développement de l'humanité elle-même.

Encore une fois, il n'y a pas d'êtres qui s'appellent les idées. Il y a des hommes et des générations successives d'hommes qui ont des idées.

Quand je vous accorderais que les idées se développent d'elles-mêmes, vous auriez le développement des idées de l'humanité, mais non pas le développement de l'humanité. Votre humanité, pour employer votre expression, aurait remué sans avancer, ou plutôt elle n'aurait pas même remué.

Et si par malheur un déluge, une commotion de la nature, ou la guerre, ou le feu, venait à lui enlever ses bibliothèques, elle se retrouverait plongée *à l'instant même* dans son état originel (1).

Telle est la subtile théorie contenue dans ce long travail de M. Jouffroy, le plus important néanmoins et le plus hardi de tous ses essais, sans aucun doute. Si je suis parvenu à la bien faire comprendre, l'erreur qu'elle recèle doit être évidente pour tout le monde. Au surplus, M. Jouffroy, avant de publier cette théorie, en avait fait, d'une manière détournée, l'essai et l'expérience; expérience, il est vrai, qui ne fut pas heureuse. On se rappelle ses articles sur *mistriss Trollope*, dans la Revue des Deux-Mondes. On s'étonna qu'un si grave philosophe eût pris tant de goût pour le bavardage anti-républicain d'une lady. Mais on fut courroucé, quand on sut à quelle fin il avait pris tous ces petits soins, et qu'on le vit se servir de l'occasion pour appuyer l'immobilité politique en vertu de cet axiome : « Les idées font toutes seules leur chemin; les » hommes n'ont pas besoin de s'en mêler. » Plusieurs alors ne purent se contenir, et reprochèrent rudement à l'auteur son singulier quiétisme. Mais enfin on avait pris cela pour une pure distraction, un trait humoristique, un caprice d'écrivain. C'était chez M. Jouffroy une idée profonde. En effet, le résultat de tous ses travaux sur la philosophie de l'histoire, c'est, nous venons de le voir, que *les idées font toutes seules*

(1) Certes on a vu des peuples tomber de la civilisation dans la barbarie; on a vu les Grecs, par exemple, devenir les Maïnotes et les Pallicares de nos jours : mais d'abord leur nature, tout inférieure qu'elle soit à celle du petit nombre d'hommes *libres* qui existaient autrefois dans les républiques grecques, est-elle inférieure à ce qu'était le terme moyen de la nature humaine dans la Grèce antique, en y comprenant les esclaves, qui étaient aussi des hommes? Athènes comptait trente mille citoyens et quatre cent mille esclaves. Voilà pourquoi, cet ordre social factice étant détruit, la Grèce a pu ne pas rétrograder, et être cependant la misérable Grèce des Maïnotes et des Pallicares. Ajoutons qu'il a fallu des *siècles* de malheur et d'oppression pour dégrader ainsi la Grèce.

leur chemin. L'axiome des articles sur mistriss Trollope se trouve démontré dans l'article sur la loi du développement de l'humanité. La chose était grave, comme on voit, plus grave qu'elle ne le paraissait; et ceux qui se courroucèrent à ce propos dans les journaux et les revues ne se doutaient pas à quoi ils avaient affaire. Ce petit axiome, qui eut un si mauvais sort, n'est rien moins que l'explication de la plus grande chose du monde, savoir de la mobilité des choses humaines, en d'autres termes du progrès et de la perfectibilité. C'est même à ce principe que M. Jouffroy réduit absolument et uniquement le progrès et la perfectibilité.

Cyrano, pour voyager à la lune, avait inventé un moyen: il avait un ballon de fer, et il portait avec lui un aimant; l'aimant, lancé, attirait le ballon, et le voyageur, exhaussé par là, lançait de nouveau sa boule d'aimant; et ce fut ainsi qu'il parvint jusqu'à la lune. Les *idées* sont la boule d'aimant de M. Jouffroy. Pour lui, l'humanité, immobile dans sa nature et immuable dans ses tendances, n'a pas plus en elle-même la faculté de s'élever et de grandir, que le ballon de Cyrano de Bergerac n'avait en lui-même la faculté de voyager; mais les idées, lancées par je ne sais quelle main inconnue, avancent, avancent toujours et l'humanité suit; tellement que si l'aimant qui gravite si mystérieusement vers le ciel venait à disparaître, l'humanité, loin de s'élever vers les astres, retomberait à l'instant même, par son propre poids, à son niveau primitif, au niveau de la terre.

Encore, dans le voyage lunaire de Cyrano, je vois le ballon avancer, parce que je vois un attrait qui le pousse vers l'aimant, et la force active et intelligente qui lance devant lui cet aimant. Mais dans le voyage de l'humanité à travers les siècles, tel que M. Jouffroy l'explique, je ne vois pas même l'humanité marcher.

Il implique même qu'elle marche, dans le système de M. Jouffroy; car serait-ce marcher que de rester toujours identique à elle-même, immuable dans sa nature et dans ses tendances?

Pour un ballon, pour une voiture, avancer, c'est se mouvoir d'un point à un autre dans l'espace. Pour l'humanité,

avancer, n'est pas seulement passer d'une idée à une autre idée.

La voiture elle-même n'avance qu'en vertu d'une force vive qui lui est communiquée. En bornant à un déplacement d'idées le progrès de l'humanité, M. Jouffroy ressemble, *à fortiori*, à un homme qui prétendrait expliquer le mécanisme d'un cheval ou d'une voiture à vapeur, en affirmant simplement qu'il existe un terrain continu par lequel ce cheval ou cette voiture passe, et en montrant ainsi qu'il y a une terre pour les porter.

Eh! sans doute, il y a une terre pour les porter; mais la force vive qui les anime et qui les fait passer d'un point à un autre de cette terre, voilà ce qu'il faut avant tout reconnaître et expliquer, s'il se peut. Là est la source du mouvement : le terrain, le sol, l'espace parcouru, peut servir à mesurer la vitesse; mais ce n'est pas la vitesse, ce n'est pas la force, ce n'est pas la puissance, ce n'est pas la vie.

Et de même pour l'humanité : vous prétendez expliquer sa marche, et vous me montrez la terre des idées qu'elle parcourt, en d'autres termes le *lieu* de sa marche; vous me montrez qu'elle passe d'une idée à une autre idée, que les idées en elles-mêmes, et dans l'*absolu*, s'enchaînent et s'engendrent les unes les autres, qu'elles se suivent, se tiennent, ou en d'autres termes se développent : belle découverte! Mais vous bornez là votre vue, et vous affirmez que vous avez expliqué la marche de l'humanité, que tout le mystère consiste à ce qu'après une idée il y a une autre idée. C'est comme si vous me disiez qu'après un point de l'espace il y a un autre point!

§ VIII.

D'où est venue à M. Jouffroy cette subtile et vaine explication du progrès de l'humanité? Le dix-septième et le dix-huitième siècles avaient parlé de progrès, de perfectibilité; tout le monde en parle aujourd'hui. Une école, à laquelle nous

nous faisons gloire d'avoir appartenu (1), a récemment fait irruption partout avec ces deux grands mots; elle a troublé et déconcerté les éclectiques eux-mêmes. M. Jouffroy ne pouvait rester indifférent à cette proclamation du progrès, si importante que, selon nous, c'est par là que la philosophie est enfin arrivée à se comprendre, à pouvoir se formuler et se définir, et à se poser religieuse au milieu de la société, où la religion du passé fait si évidemment défaut. Mais, au lieu de rendre hommage à tous ceux qui ont érigé dans le monde cette doctrine de la vie et du progrès, et de se demander comment ils ont entendu que s'opérait le progrès soit dans la nature, soit dans l'humanité, M. Jouffroy a voulu procéder tout seul; et, habitué, comme nous l'avons vu, à l'analyse, à la solitaire analyse du psychologue, il n'a réussi qu'à faire un chef-d'œuvre de fausse analyse.

Décomposant l'univers, il a séparé d'une manière absolue l'humanité de la nature, et il a osé déclarer la nature extérieure à l'humanité immobile et immuable.

Décomposant ensuite la nature humaine, il a osé déclarer les besoins, les instincts, les passions, les sentiments, tout ce qui se rapporte au cœur, à l'amour, dans le sens le plus général, immobile et immuable. Il ne lui restait donc plus que sa chimère des idées se développant toutes seules. C'est-à-dire qu'il a pris pour un des éléments du progrès, et pour l'unique élément du progrès, ce qui, dans son abstraction, ne serait que le *lieu* du progrès; car, nous le répétons encore, les idées, ainsi abstraites, ne sont que le champ que l'humanité parcourt.

Oh! ce n'est pas ainsi, quant à nous, que nous comprenons le progrès. Lorsque notre pensée s'arrête à contempler le problème que M. Jouffroy a cru résoudre en mettant partout l'immobilité à la place de la vie, la nature et l'humanité nous apparaissent vivantes, et partout nous sentons la force divine et infinie qui change et modifie tout par une *création éternelle et continue*.

Oui, il est bien vrai que l'humanité suit un idéal, et gra-

(1) L'école de Saint-Simon.

vite en le suivant vers le ciel; mais ce que M. Jouffroy n'a pas vu et ce qu'il a nié, c'est que l'humanité se transforme à mesure qu'elle avance, recevant sans cesse en elle-même et dans sa nature une nouvelle puissance, une nouvelle vitesse.

C'est là le mystère qu'il faut reconnaître, quand même on ne saurait l'expliquer. C'était, dans le Christianisme, le miracle de l'esprit qui se fait chair, du Dieu fait homme, du *Verbe* qui vivifie et qui s'incarne. La philosophie serait-elle aujourd'hui tellement humble, qu'elle ne comprît pas ce qu'elle-même autrefois voila au vulgaire, encore attaché et asservi aux mythes, sous le mystère redoutable et profond de l'Eucharistie (1)?

(1) Il y avait plusieurs idées dans l'Eucharistie: 1° l'idée du festin égalitaire, du repas commun, symbole et réalisation de la fraternité humaine, ou en d'autres termes de l'unité de l'esprit humain et de la solidarité réciproque des hommes; 2° une idée encore plus profonde, source et fondement de la première, savoir l'idée que les hommes vivent tous de la même vie, que les idées des uns servent à nourrir les autres, et qu'ainsi la vie du genre humain consiste dans une assimilation véritable que les générations nouvelles font des produits des générations antérieures, se nourrissant pour ainsi dire de la vie et de la substance de leurs pères; 3° une généralisation encore plus grande de cette même idée, savoir que c'est là la loi générale de manifestation et de nutrition de la vie, au sein de toutes les créatures; 4° enfin la dernière généralisation possible de la même idée, savoir que Dieu, l'Être universel, est le milieu de cette manifestation de la vie au sein de toutes les créatures, et que c'est de lui pour ainsi dire qu'elles vivent et se nourrissent, puisqu'il intervient dans toutes à trois titres, comme créateur, comme vivificateur, et comme lien qui les unit et les rapproche. De ces quatre idées corrélatives les unes aux autres, et qui durent se rencontrer nécessairement au fond de ce mystère ou sacrement de l'Eucharistie, parce que l'une ne pouvait pas être aperçue sans que les autres le fussent, deux surtout furent développées sous le règne du Christianisme, la première et la dernière. Après avoir été surtout, pendant tous les premiers siècles, le repas des agapes, le repas de l'union, de la communion, l'Eucharistie devint surtout, au moyen-âge, le symbole de l'incarnation de

Bien différent donc de M. Jouffroy, nous sentons, sous l'écorce de ce problème, d'infinies profondeurs, et ce qui lui a paru si simple nous entraîne aux plus hautes questions religieuses. Il est en effet facile de conclure, de ce que la religion n'aspira jamais qu'à s'élever vers la source de toute vie, que cette question du développement de l'humanité est le fonds même sur lequel la religion a toujours travaillé. Nous en sommes si profondément persuadé, que nous essaierons, dans un autre article, de démontrer que le dogme du progrès et de la perfectibilité, aujourd'hui si évident pour tous, est bien en effet du même ordre métaphysique que les plus saints mystères des antiques religions, et qu'il se lie, par une chaîne historique non interrompue aussi bien que par une déduction logique incontestable, au fondement même de ces religions, voilé successivement sous différents symboles (1).

l'Idée divine ou du Verbe divin dans la créature. La présence réelle du Verbe ou de Dieu dans l'Eucharistie ne fut décidée positivement que très tard, après avoir occupé les esprits du neuvième au onzième siècle; ce qui prouve bien évidemment qu'une grande obscurité avait été laissée sur ce symbole. Mais les prémisses de cette décision étaient certainement posées; et Jésus lui-même, dans l'Évangile, les avait posées. Quant aux deux autres idées, bien qu'elles aient dû apparaître confusément avec celles que je viens de dire, elles furent négligées et à peine remarquées. Et véritablement, elles ne devaient pas être développées et comprises sous l'empire du Christianisme; car, développées et comprises, elles conduisent plutôt à la doctrine d'un progrès incessant et d'une perfectibilité indéfinie, qu'à la théorie purement chrétienne (*).

(1) Nous avons commencé cette démonstration dans un article sur les mystères du Christianisme inséré dans la *Revue Encyclopédique* (1834) sous ce titre : *Des Rapports du Christianisme avec la Doctrine philosophique du progrès*. Nous espérons un jour achever de mettre cette vérité à l'abri de toute controverse.

(*) Nous avons commencé à traiter ce grand sujet de l'Eucharistie et des idées qui y sont incluses dans divers articles de l'*Encyclopédie Nouvelle*. Voyez en particulier l'article *Conscience* et l'article *Égalité*.

Ainsi, pour nous, la philosophie, quand elle a à expliquer le progrès, se trouve au centre même de la religion; et, comme cet empereur romain mourant disait: « Je sens que je me fais Dieu, » elle peut dire : « Je sens que je me fais religion. » Quelle que soit notre faiblesse, c'est avoir, nous l'affirmons, le sentiment religieux, que de comprendre le progrès comme nous le comprenons : ce serait avoir la mort dans l'âme et le néant dans la pensée, que de le comprendre comme voudrait le faire M. Jouffroy. Qu'il nous pardonne donc, si nous avons mis sur ce point quelque âpreté dans notre critique. Lui qui, sans être chrétien, a tant de faible pour les chrétiens, ne leur pardonnerait-il pas un peu de fanatisme contre celui qui, sans avoir la grâce, viendrait parler des choses saintes, et qui, n'ayant le sens ni de la tradition ni de la prophétie, donnerait hardiment de puériles interprétations des grandes vérités cachées sous leurs symboles ou enseignées sans voile par leur religion? Eh bien, c'est ce qu'il a fait pour la Doctrine du progrès et de la perfectibilité. Il a voulu, par imprudence sinon par mauvais vouloir, s'en approcher pour l'expliquer; et, n'ayant pas encore la grâce de la comprendre, il est arrivé qu'au lieu de l'expliquer, il l'a niée, sans même s'apercevoir qu'il la niait.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS CE VOLUME.

DE L'ÉCLECTISME.

PREMIÈRE PARTIE.

L'Éclectisme systématique est contraire à l'idée même de la philosophie.

		Page.
§ Ier.	Tout philosophe part toujours du point où est la science, et ne laisse jamais la science au point où elle était avant qu'il parût.	1
§ II.	Tout penseur a eu un système.	12
§ III.	Le problème de la philosophie est toujours nouveau.	21
§ IV.	Suivant les époques, les philosophes font ou défont les religions.	28
§ V.	Il est impossible de séparer la religion et la philosophie.	33
§ VI.	Suite.	34

Page.

§ VII. Unité de l'esprit humain. 40
§ VIII. Histoire de l'éclectisme. Potamon d'Alexandrie et Juste Lipse sont les deux seuls éclectiques systématiques avant M. Cousin. 50

DEUXIÈME PARTIE.

De l'Éclectisme systématique de MM. Cousin et Jouffroy.

§ Ier. Origine de l'école éclectique actuelle. 61
§ II. Variations successives de M. Cousin. 71
§ III. M. Cousin homme politique. 75
§ IV. De la méthode de M. Cousin. 90
§ V. Suite. 103
§ VI. De la psychologie de M. Cousin. 117
§ VII. Suite. 133
§ VIII. Suite. 141
§ IX. Suite. 155
§ X. Suite. 163
§ XI. Suite. 187
§ XII. Suite. 189
§ XIII. Suite. 197
§ XIV. De l'ontologie de M. Cousin. 205
§ XV. De la philosophie de l'humanité selon M. Cousin. . 234
§ XVI. De la philosophie de la nature selon M. Cousin. . 243
§ XVII. De la notion de la philosophie selon M. Cousin. . 245
§ XVIII. De l'histoire de la philosophie selon M. Cousin. . 253
§ XIX. De l'idée même de l'éclectisme comme moyen d'arriver à la vérité. 261
§ XX. Qu'il s'agit de synthèse, et non pas d'éclectisme. . 263
§ XXI. Conclusion. 265

APPENDICE.

De la philosophie éclectique enseignée par M. Jouffroy.

PREMIER ARTICLE.

		Page.
§ Ier.	Influence de l'École normale sur M. Jouffroy. .	280
§ II.	Principe de certitude de M. Jouffroy.	280
§ III.	De l'observation des faits de conscience. . . .	281
§ IV.	Hypothèse psychologique de M. Jouffroy. . . .	287
§ V.	De la vraie et de la fausse analyse.	294
§ VI.	Résultats généraux de la philosophie de M. Jouffroy.	297
§ VII.	Résumé.	303

DEUXIÈME ARTICLE.

§ Ier.	Des divers essais de M. Jouffroy sur la philosophie de l'histoire.	308
§ II.	Du morceau intitulé: « La Sorbonne et les Philosophes. ».	310
§ III.	Du morceau intitulé : « Comment les Dogmes finissent. ».	315
§ IV.	Du morceau intitulé: « Bossuet, Vico, Herder. »	317
§ V.	Du morceau intitulé : « Du rôle de la Grèce dans le développement de l'Humanité. ».	318
§ VI.	Du morceau intitulé : « De l'état actuel de l'Humanité. ».	320
§ VII.	Du morceau intitulé : « Réflexions sur la Philosophie de l'histoire. ».	330
§ VIII.	Conclusion.	344

FIN DE LA TABLE.